مجلة

# المسلم المعاصر

السنة ١١
العدد ٤٢

ربيع الثاني
جمادي الأولى
جمادي الآخرة
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

★ أمراض الصحوة الإسلامية
★ نحو تجديد الفكر التربوي
★ نحو فهم نظام البنوك الإسلامية
★ العشور الإسلامية في ضوء الضرائب المعاصرة
★ التطور الدلالي في لغة الفقهاء
★ منع الحمل وحكمه في الإسلام
★ عبقرية الرافعي
★ دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي

مجلة

# المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الحادية عشر
العدد الثاني والأربعون

| | |
|---|---|
| ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ | فبراير ١٩٨٥ م |
| جمادي الأولى | مارس |
| جمادي الآخرة | إبريل |

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية



مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG



مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث


ثمن العدد في

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| لبنان | ١٠ | ليرات | الكويت | ١ | دينار |
| الامارات | ١٥ | درهم | البحرين | ١,٥ | دينار |
| السعودية | ١٥ | ريال | العراق | ١,٥ | دينار |
| سوريا | ١٠ | ليرات | الاردن | ١,٥ | دينار |
| السودان | ٧٥ | قرشا | مصر | ٧٥ | قرشا |
| تونس | ١,٥ | دينار | المغرب | ١٥ | درهم |
| اليمن | ١٥ | ريال | ليبيا | ١,٥ | دينار |
| امريكا | ٦ | دولارات | انجلترا | ٢,٥ | جنيه |

# محتويات العدد

## كلمة التحرير


- أمراض الصحوة الإسلامية. محاولة للتشخيص والعلاج ....... محيي الدين عطية ٥


## أبحاث


- نحو تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي .......... د . محمد فاضل الجمالي ٢٧
- نحو فهم نظام البنوك الإسلامية ..................... د . جمال الدين عطية ٣٧
- العشور الإسلامية في ضوء الضرائب المعاصرة ........ د . كوثر عبدالفتاح الأبجي ٥١
- التطور الدّلالي في ( لغة الفقهاء ) ................ د . حامد صادق قنيبي ٧٣
- منع الحمل وحكمه في الإسلام ...................... د . محمد علي البار ٩١
- عبقرية الرافعي ــ العقل والفن والإسلام .................. د . أحمد بسام ساعي ١٠١


## حوار


- خواطر حول مقال إعادة بناء التصور الديني للصراع العربي الإسرائيلي للدكتور محمد رضا محرم ........... ............. نبيل شبيب ١٢٧

## نقـــد كتب


● الإسلام والإقتصاد . دراسة في المنظور الإسلامي
للدكتور عبدالهادي النجار ........................ محمود حنفي كسّاب ١٣٥

● دراسة في كتاب المسئولية الإعلامية في الإسلام
للدكتور محمد سيد محمد ......................... د . محمد شتا أبو سعد ١٤٧


## رســـــائل


● الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية
في صدر الإسلام لمصطفى محمود منجود
........................................................ محمد جمال عرفه ١٥٥


## تقاريـــــر


● اعلان عن قيام رابطة الأدب الإسلامي ١٦٣


## خدمات مكتبيـــــة


● دليل الباحث في الإقتصاد الإسلامي ( ٦ ) ............... د .محمود الأنصاري ١٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

# أمـراض الصحـوة الإسلاميـة

## محاولـة للتشخيـص والعـلاج*

### مقدمة

كأي كائن حي ، يتعرض لظواهر الصحة والمرض ، تُصاب الصحوة الإسلامية المعاصرة بظواهر الصحة والمرض ، أو بما نسميه الإيجابيات والسلبيات . والتعرف على الداء وتشخيصه هو أول خطوة على طريق العلاج . لذا كان من المفيد أن يجتمع المهتمون بالأمر ، لا ليكيل بعضهم المديح للبعض الآخر ، ولا ليتباهوا على العالم بما أنجزه العمل الإسلامي خلال فترة من الزمان ، وانما ليتدارسوا عقبات الطريق ، ما كان منها خارجاً عنهم وما كان من عمل أيديهم ، وهذا الأخير هو ما اصطلحنا على تسميته بالنقد الذاتي ، وهو ما تتناوله هذه الورقات في إطاره الفكري .

والنقد الذاتي بمعنى مراجعة النفس أو النشاط، فردياً أو جماعياً، ثم محاسبتها نراه في الآية الكريمة : ولا أقسم بالنفس اللوامة .. ولم يقل اللائمة ، وانما اللوامة . « أي أن هذه النفس أصبح لها هذا الأمر خلقاً وعادة .. فهو ليس أمراً يستنفر له بين حين وآخر ، بل هو عملية روتينية تشكل أساً من أجزاء العمل الرئيسية » ( جلبي ٢١ ) .

وحديثنا عن السلبيات لا يعني نكراناً للانجازات الإيجابية التي واكبت ظاهرة الصحوة الإسلامية المعاصرة . وإنما يعني اهتماماً مركزاً باصلاح عيوبنا قبل أن نوجه

* بحث مقدم إلى الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي،الجزائر ١٠ ــ ١٦ يوليو ١٩٨٤ م.

اللوم إلى غيرنا . وتشخيص المرض هو عمل إيجابي بنّاء لكل من يزمع المساهمة في العلاج ، وليس لمن لديه هواية النقد وقذف الآخرين ليبرر لنفسه عجزها وقعودها عن الإنتاج . « إن عملية النقد الذاتي هي التفات إلى العامل الجوهري الذي عن طريقه يمكن حل المشكلة جذرياً . فتطهير الوسط الداخلي هو الذي يهب الصحة ويرفع المقاومة ويقي من المرض . والعمل الإسلامي اهتم كثيراً بخصومه أكثر من داخله ، فهو رأى الصليبية والصهيونية والاستعمار والمخابرات العالمية والشيوعية الدولية ، ولم يلتفت إلى نفسه بهذا القدر مع العلم أن جوهر القضية هي نفسه . فإن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . بل نذهب شوطاً أبعد من هذا فنقول : إن القوى الخارجية يجب أن نتوقع منها كل خبث وكيد وتخطيط مضاد . ولكن ليس لنا عليها سيطرة إلا من خلال أنفسنا بأن نحقق في أنفسنا عدم القابلية حتى لا ينفذ منها مخطط العدو . فنفوسنا؟لنا قدرة أن نغير فيها ، على خلاف عدونا ، ونحن تركنا مجال الإنتاج إلى حيث اللا إنتاج » ( جلبي ٣٩ ) .

وقبل أن ندلف إلى صلب موضوعنا ، يحسن أن نقدم تعريفاً للصحوة وبياناً موجزاً لأسبابها والتنبؤ بحدوثها .

## تعريف الصحوة

لن نوغل في التنظير فنتلمّس تعريفاً جامعاً مانعاً للصحوة الإسلامية المعاصرة ، إذ ليس هذا مجاله . وإنما نطرح هذا التعريف ــ استكمالاً للبحث ــ وتبياناً لما نقصده عندما نتناول الظاهرة بعد ذلك بالدراسة والتحليل .

فنحن نريد بالصحوة الإسلامية المعاصرة تلك الظاهرة الاجتماعية الجديدة التي تشير إلى تنبه الأمة الإسلامية وإفاقتها واحرازها تقدماً مطرداً في احساسها بذاتها واعتزازها بدينها وفي تحررها من التبعية الفكرية والحياتية، وفي سعيها للخروج من تخلفها وانحدارها، ولقيامها بدورها الحضاري الخيري المتميز باعتبارها خير أمة أخرجها الله لإعمار الأرض .

وهي ظاهرة شاملة لحركة الأفراد والجماعات والدول . ممتدة في مجالَيّ الفكر والممارسة ، متضمنة الإيجاب والسلب في منجزاتها المتعاقبة على رقعة العالم الإسلامي وما يلحق به من جاليات إسلامية متناثرة في أنحاء المعمورة .

## أسباب الصحوة

تحدث الكتّاب عن العوامل التي أدت إلى ظهور الصحوة الإسلامية ، فهي كظاهرة

تاريخية جديرة بالتحليل الموضوعي ، كما أن الإمساك بأسبابها يدفع المسلمين الغيورين إلى الاستزادة منها وتطويرها في الاتجاه الذي تؤتي فيه ثمارها .

ومن أكثر التحليلات شمولاً وعمقاً ما أورده صادق المهدي في دراسته المعنونة ( الصحوة الإسلامية ومستقبل الدعوة ) والتي جمع فيها أسباب الصحوة وعددّها في سبع فقرات ، نكتفي بايجازها في هذه التقدمة .

### ١ ــ استمرار الجذوة :

ان الضعف والركود لم يقتلا جذوة الإسلام تماماً بل ما برح المصلحون والمجددون والثوار ينهضون هنا وهناك ينبذون التقليد ويقاومون الاستعمار ، باسم الإسلام واستجابة لداعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . هذه السلسلة المتصلة من مجتهدين **بالقلم ومجاهدين بالسيف ، هي التي مهدت** عبر القرون للصحوة التي توهجت أثناء **النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخبت** حينا ليعود توهجها في النصف الثاني من **القرن العشرين، مستقبلة القرن الخامس عشر** الهجري . لقد ظلت أمة من الناس حافظة ضمير الأمة الإسلامية ، مؤكدة أن الدين منصور وأن وعد الله حق ، **﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾** .

### ٢ اكتشاف الخدعة

كانت الهيمنة في البداية للحضارة الغربية وافتتن بها بعض الناس ثم افتتن آخرون بالحضارة الشرقية الشيوعية وصارت الحضارتان طريقين للتنمية الرأسمالية أو الشيوعية للحاق بالعصر . ولكنهما لم تفيا بالوعد تماماً ، وتكشفتا عن ضعف خطير أذهل المفتونين بهما أنفسهم .. وافتضح ما انطوت عليه الحضارات الوافدة من خطط **استغلال لموارد الشعوب المغلوبة، واتضح أن** الكبار إنما يتصارعون على سلب البلاد المتخلفة ، وإن هم عاونوا فلكيْ ينالوا موقعاً أو موقفاً إلى جانبهم في صراعهم الدائب للسيطرة العالمية .
هذه الحقائق فتحت عيون كثير من الضحايا .

### ٣ ــ البحث عن البدائل

إن كانت بعض المحاولات القومية قد اشتملت على درجة من التحرير السياسي والتعبئة الوطنية ، إلا أنها كانت خارج الفاعل الأساسي في البلاد الإسلامية وهو الإسلام ، مما دفع الناس إلى البحث عن البدائل .

### ٤ ــ التحرر من التقليد

انبرى كتاب ومفكرون تحرروا من تقليد الموروث ومن تقليد الوافد ، استوعبوا نصوص الإسلام المنقولة واستوعبوا معارف العصر الحديث ، وشرعوا يبثون فكراً إسلامياً عصرياً . ومهما كانت اخفاقات هؤلاء فقد

نجحوا في بيان أن تعاليم الإسلام صالحة للتطبيق مع اختلاف الزمان والمكان . هذا الفكر ساهم مساهمة فعالة في الصحوة .

### ٥ ـــ التحدي الحضاري

هجوم الحضارة الغربية ثم الشرقية ثم الصهيونية التي ألقمت أمتنا جرعة مركزة نبهت حتى بعض الغافلين إلى أن ثمة تحدياً حضارياً أساسياً يحيط بهم .

### ٦ ـــ تحسين الجذور

في الصراع مع الاستعمار أحست الشعوب المغلوبة بأنقطاعها من أصولها ، وأحست أن ذلك الانقطاع هو جزء من خطة الاستعمار ليهندسها على شاكلته ، لذلك شرعت الشعوب تبحث عن أصولها ومنابع ذاتها وكرامتها . والإسلام ـــ في بلاد المسلمين ـــ هو جذور الجذور ، لذا فإنه استقطب الإهتمام فصار رمزاً للاستقلال الحضاري من الاستعمار حتى لغير المسلمين .

### ٧ ـــ الإمكانات المالية

النفط هو وقود الحضارة الحديثة صناعياً وزراعياً . ووجوده بكميات هائلة في بلاد المسلمين زاد من أهميتها الاقتصادية في عالم اليوم .. ووضع في يدها موارد مالية ضخمة .. كما لعب وعي المسلمين المتصاعد بدورهم وأهمية منطقتهم دوراً في الصحوة . ( المهدي ٦٣ ) .

### التنبؤ بالصحوة

الصحوة الإسلامية التي يشهدها العالم المعاصر لم تكن مفاجئة للعالم الغربي ، وإن كانت مفاجئة للعالم الإسلامي الذي لا يقرأ التاريخ .

يقول الدكتور حامد ربيع أستاذ العلوم السياسية : « إن جميع القيادات الفكرية العالمية توقعت هذه الصحوة منذ مالا يقل عن ثلاثين عاماً ، بل وهناك من توقعها منذ أكثر من ستين عاماً » .

« فالعالِم الأمريكي سميث ، في جامعة مونتريال في كتاب له أسماه « الإسلام اليوم » وصدر في الخمسينات ، لفت نظر المسئولين في بلاده إلى هذه الصحوة » .

« والعالم الإنجليزي صاحب الشهرة الدولية ( وات ) أيضا في تحليله للإسلام في العصور الوسطى الذي تضمنه كتابه الصادر عام ١٩٦٤ م توقع هذه الصحوة ، ووصفها بأنها سوف تقود إلى أيديولوجية رابعة ستتحكم في العالم المعاصر في نهاية القرن الحالي » .

« على أن أخطر وثيقة بهذا الخصوص تعود إلى عالم روسي هو تروجانوسكي ، كتب مجموعة مؤلفات في أعقاب الثورة الشيوعية محاولاً تقييم تلك الثورة ، ومتسائلا متى وأين تأتي الثورة العالمية الثالثة ؟ مشيراً بها إلى الثورتين الفرنسية والشيوعية وإلى أن كلتيهما قد فشلتا في ناحية معينة ، وأن العالم في

حاجة إلى ثورة قادمة تستطيع أن تصحح من مسارات الحركة الإنسانية ، ويجيب تروجانوسكي بأن تلك الثورة لن تأتي إلا من العالم الإسلامي .. كان ذلك في عام ١٩١٩ م » ( غراب ٧٢ ) .

## أمراض الصحوة

### التفرق

**التفرّق** مرض قديم مُزمن . يزداد حدة زمناً ويخف زمناً آخر . وقد بلغ في زماننا هذا مبلغاً عظيماً . ذلك أنه لم يقتصر على الخلافات التي أدت إلى القتال بين جيران مسلمين في آسيا وافريقيا . وإنما أصبح سمة من سمات الدعاة الإسلاميين أنفسهم ، حيث تفرقت مذاهبهم ومدارسهم وتشتت بذلك جهودهم .

إن تعدد المدارس الفكرية يمكن أن يكون كسباً كبيراً للصحوة الإسلامية المعاصرة إذا تعاونوا فيما هم فيه متفقون وعذر بعضهم بعضاً فيما هم فيه مختلفون ، ذلك الشعار الذي أطلقه جمال الدين الأفغاني منذ قرن من الزمان وسار على دربه المصلحون من بعده ، ولكن الأمور سارت على غير ما كانوا يأملون .

فمازالت الأمة الإسلامية ــ بعد أربعة عشر قرناً من الزمان ــ عاجزة عن حصر الخلاف بين الشيعة والسنّة ، ذلك الخلاف الذي نشأ عن ملابسات تاريخية سياسية بحتة ثم ما لبث أن اتخذ أبعاداً عقائدية وفكرية كرّسته وعّمقته على مر القرون ، ثم توّجته بتلك الحرب الضروس القائمة على ضفّتيْ الخليج العربي . والتي لا تستند إلى أي تبرير عقلاني على كافة مستويات التحليل السياسي والعسكري والاقتصادي . ومازالت النزعات الصوفية والسلفية والعصرانية والأصولية تمزق وحدة العمل الإسلامي . وتتسابق في اكتساب الأنصار أكثر مما تتسابق في انقاذ المجتمعات الإسلامية من مستنقع التخلف الذي تتردى فيه منذ عصور الإنحطاط . إن التفرق يأتي نتيجة علة أخرى تصيب الفكر قبل أن تظهر في السلوك . تلك هي علة التعصب للرأي تجاه آراء الآخرين . والخلط في ذلك بين قضية الحق والباطل ، وهي قضية لا تقبل المفاصلة بطبيعتها ، وبين قضية الصواب والخطأ التي لا تُحسن استيعابها والعمل بمقتضاها . « فيجب ألا نصر على تطابق الأفكار في الأمة تطابقاً تاماً . ذلك قيد لا يمكن تحقيقه ، فالتجانس الفكري في الأمة لا يتطلب تطابق الأفكار تماماً ، وانما يتطلب وجود أرضية مشتركة تلتقي فيها الأطراف على قدر يحقق المصلحة الحضارية من خلال العمل المشترك » .

« إننا يجب ألا نخلط بين العقائد السماوية وبين عالم الأفكار الذي انبثق عنها ، والعقائد في جملتها إيمانية وهي تمثل الأسس التي قام عليها عالم الأفكار ، والطرائق التي انبثق عنها عالم الأفكار من

العقيدة طرائق عقلية وليست ايمانية ، ومن هنا ينبغي أن نتحفظ في دفاعنا عن عالم الأفكار ، فهو يعتمد الاجتهاد في طرائق انبثاقه من العقيدة ، وكل اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ » ( دسوقي وسفر ٣٩ ) .

**الصراع مع السلطة**

إن ظاهرة الصراع بين الإسلاميين والسلطة — وإن كانت ظاهرة سياسية — إلا أن جذورها التي تعنينا هنا هي الجذور الفكرية .

إن الخسائر المترتبة على هذا الصراع المتكرر في معظم أرجاء العالم الإسلامي لا تقِلُّ خطورة عن خسائر الدول الإسلامية المتحاربة في آسيا وافريقيا . فالأطراف كلها مسلمة ، والرابح الوحيد هو العدو المتربص في كلتا الحالتين .

إن الخلفية الفكرية لدى الشاب الذي يدفعه إخلاصه وحماسه إلى العمل للإسلام من خلال حركة إسلامية منظمة ، تُرسّخ في أعماقه — مع مرور الوقت — أن نجاح جماعته لا يحمل إلاّ معنى واحد هو الوصول إلى امتلاك السلطة . وسواء تصور هذا الوصول بالطرق الدستورية المشروعة في بلاده ، أو عن طريق الثورة والانقضاض ، فان النتيجة واحدة ، وهي تكوين أجيال من المسلمين تحلم بالسلطان ، كحل لمشاكل المجتمع ، وتقيس نجاحها وفشلها بمقدار قربها أو بعدها من هذا الهدف .

وهذا المنطلق الفكري الخاطيء يصوره الدكتور جعفر شيخ إدريس في حديث له بقوله : « إن الحركة الإسلامية إذا حددت لنفسها أهدافاً كالوصول إلى الحكم ثم لم تصل إليه فإن هذا لا يعني بالضرورة أن الهدف أو العمل له كان خطأ . لأن كثيراً من الأنبياء لم يحققوا مثل هذه الأهداف . فمثلاً نوح عليه السلام ماذا حقق ؟ كل الذين آمنوا معه حملهم في سفينة واحدة بعد ما يقرب من ألف عام . وكذلك بعض الأنبياء . لماذا ؟ لأن الله سبحانه وتعالى أعطى الناس حرية الاختيار في مسألة الحق والباطل ولم يعط الأنبياء ولا الدعاة القوة على تغيير قلوب الناس . وإذا لم تتغير قلوب الناس فلا يمكن أن يتغير مجتمعهم — **﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾** ونحن لم نُعط هذه القوة — **﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء — إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر ﴾** — فالله أعطى الناس هذا الحق . ونحن لا نستطيع أن نسلبهم اياه .. كما أنه لم يُعط الشيطان أيضا القدرة على قهرهم على قبول الباطل حتى إن الشيطان يحتج بحجة معقولة في النهاية فيقول للكفار : **﴿ ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ﴾** ( ادريس — مقابلة ٣٠ ) .

ان الصراع مع السلطة أخذ بُعداً دينياً لدى بعض الكتّاب والمنظرين الإسلاميين ، أفضى

بهم — أحياناً — إلى إعتباره جهاداً في سبيل الله . بينما هو لدى الحكام الذين يبطشون بالجماعات الإسلامية — في بعض أرجاء العالم الإسلامي — لا يحمل أي مضمون أيديولوجي . فمعظم الذين استولوا على مقاليد الحكم في بلادنا بغير إرادة شعوبهم لا يقفون مكتوفي الأيدي أمام من ينازعهم السلطان ، سواء كان ذلك المنازع إسلامياً يدعو إلى تطبيق شريعة الله أو كان ماركسياً يعتبر الدين أفيون الشعوب .

لذلك كان إلباس هذا الصراع ثوباً عقائدياً — واعتبار أن هؤلاء الحكام يحاربون الإسلام أو يحاربون الماركسية — فيه مجانبة للصواب ، عن وعي أو عن غير وعي بطبيعة الصراع . إن الطرف الوحيد الذي يفهم هذا الصراع على حقيقته ، هو الراصد الأجنبي ، الذي يسره انشغال ( المارد الإسلامي ) بصراعاته الداخلية ، حتى لا يُفيق من جديد ، فيسترد ثرواتِه المنهوبة ، ويستعيدَ **صدارته** للمسيرة البشرية .

وهناك مفهوم آخر — لدى الإسلاميين — يتطلب منا وقفة لمناقشته وتحليله . ذلك أننا — إذا أنصفنا — لا نستطيع أن نلقي كل اللوم على الحكام . **لكيفما تكونوا يُوَلَّ عليكم** . والشعوب هي أداة القوة التي تقوم بها الأنظمة ، والشعوب هي التي تجعل من الأنظمة قوىً عادلة أو قوىً غاشمة . يقول الدكتور حامد خليل في مقال بعنوان : « إني أتهم الشعب » :

« لقد حدث أن عُيّن أحد الضباط في أحد الأقطار العربية ، على أثر القيام بثورة عسكرية ناجحة — وزيراً للتعليم . فوجد أنه مضطر — بحكم هذا المنصب — إلى الإلتقاء بأساتذة جامعة ذلك القُطر . غير أن الضابط المذكور تهيّب أول الأمر الدخول إلى الحرم الجامعي لشعوره بالنقص تجاه هذه النخبة من عمالقة الفكر المتواجدين في تلك الجامعة . وقد تردد كثيراً قبل أن يخطو خطوته الأولى ، لكنه وجد أن لا مفر له من الاقدام على ذلك . وعندما زار الجامعة ، ظهرت عليه الأعراض التي تظهر على أيّ تلميذ مبتديء حين يدخل إلى قاعة المدرسين لأول مرة . غير أن الأساتذة الأجلاء أخذوا يعينونه على الخروج من الورطة التي وجد نفسه متورطاً فيها ، ولكن ليس بدافع انساني ولا تربوي ، وإنما بدافع انتهازي صرف ، وقد بدأوا يوهمونه بأنه على مستوى من الثقافة يؤهله لأن يتقلد ذلك المنصب ولأن يكون أول الأمر نِداً لهم ، وأستاذاً عليهم فيما بعد ، وبعد مضي وقت قصير — وبالاعتياد على نظرة **الإعجاب** والدهشة بثقافته الرفيعة من قِبلهم ، وتواضعهم المهذب تجاه شخصه الفاضل — لم يجد ذلك الضابط ما يمنعه من « تعيين » نفسه « قائداً » للجامعة ، يعامل أساتذتها مثلما كان يعامل جنوده من العسكر .. وأترك الأمر للقاريء لكي يتصور كيف يمكن أن تجري الأمور في الأوساط الأخرى التي يفترض أنها أقل عقلانية .»( خليل ١١) .

إن العمل السياسي أمر مشروع . بل هو واجب ملزم لكل من يتصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولكن قصر **مفهومه على السلطة التنفيذية دون غيرها، فيه** حشد للجهود في اتجاه واحد فقط ، غالباً ما يؤدي إلى الخلاف ، ثم إلى الصراع الخاسر للطرفين في نهاية المطاف . يقول الدكتور جمال عطية في مقالٍ بعنوان : « العمل الإسلامي في المجال السياسي » :

« إن تركيز الاهتمام في العمل السياسي على السلطة التنفيذية فيه تجاهل لأهمية السلطة التشريعية والسلطة القضائية وأجهزة التأثير على الرأي العام من صحافة وإذاعة مسموعة ومرئية وغير ذلك من أجهزة الإعلام . فإيجاد التوازن الدستوري والفعلي بين هذه السلطات ينبغي أن يكون هدفاً من أهداف العمل السياسي » .

« ومحاولة العناصر الإسلامية في هذه الأجهزة القيام بواجبها الإسلامي في مجالات التشريع والرقابة والقضاء والإعلام ينبغي أن يكون في بُؤرة إهتمام الحركة الإسلامية » . ( عطية ــ المجال السياسي ٩ ) .

إن الرقعة المتاحة أمام الدعاة في ظل الأُطر السياسية والقانونية القائمة ليست ضيقة . بل هي تستوعب جهود الآلاف من المتخصصين والفنيين المخلصين لخدمة دينهم ومجتمعهم . والعمل الإصلاحي في ظل **الأُطر** القائمة يجب أن يقوم جنباً إلى جنب مع العمل على إصلاح **الأُطر** نفسها ، سياسية كانت أو دستوريةً .

« فحيث نشكو من فساد التعليم .. علينا بأنشاء مدارس خاصة من رياض الأطفال **حتى الجامعات ، وحيث نشكو من فساد** أجهزة الإعلام .. علينا بانشاء الصحف والمجلات ودور السيما ودور الإنتاج السينمائي والتلفزيوني » .

وحيث نشكو من وضع المرأة .. علينا بانشاء جمعيات نسائية ترعى المرأة المسلمة ، وتبشر بين النساء بمفهوم الإسلام عن المرأة وتطالب باسم الإسلام بما حباها من حقوق ..

وحيث نشكو من وضع الشباب .. علينا باقامة النوادي الرياضية والاجتماعية والثقافية النظيفة .

وحيث نشكو من شركات التأمين ، بامكاننا إقامة جمعيات تعاونية للتكافل . وأكثر هذه المشروعات ــ إن لم تكن جميعها ــ مما لا يقف دونها حائل قانوني أو سياسي ، ومما تتسع له قوانين الشركات والأندية والجمعيات وغيرها » ( عطية ــ الاطار القانوني ٦ ) .

ويرى بعض **المنظّرين** أن جر الحركات الإسلامية إلى الأعمال السياسية اليومية إنما هو مخطط للايقاع بها في صراع خاسر . وأن الأجدر بها أن تتبنى ــ كجماعات ــ مناهج التغيير الاجتماعي البطيء .

« لابد للجماعات الحضارية أن تتبنى منهجاً حركياً يمكنها من تفادي الصدام مع السلطة السياسية . وذلك أوّلاً بالعمل على التغيير العميق البطيء والذي عادة لا ترى آثاره السلطة السياسية حتى ولو كانت لا تؤمن به ، وثانياً أن تتجنب الخوض في الأعمال السياسية اليومية كجماعات ، إنما تترك خدمة هذه المجالات لجهود بعض أفرادها . ولسوف يستدعي ذلك أن تكون الجماعات الحضارية على دراية وعلم بخطوط السياسة العالمية واهتماماتها في إحباط عملية البعث الحضاري في أمّتنا حتى يمكن لهذه الجماعات أن تنفلت من المصايد المنتشرة هنا وهناك والمقصود بها ايقاع الصدام المستمر بين هذه الجماعات والسلطات السياسية — ذلك أن العلم بهذه السياسات هو أول الطريق لمحاولة التفلت من الحفر المحفورة في طريقها الحضاري » ( دسوقي وسفر ٤٦ )

## التطـــرف

والتطرف — أي تجاوز الإعتدال — ليس مرادفاً للعنف ، كما يتبادر للبعض . إذ أن التطرف موقف فكري بينما العنف سلوك . وما يعنينا هنا الموقف الفكري المتطرف ، والذي يعتبر آفة من آفات العمل الإسلامي في كل العصور ، وليس سمة للصحوة المعاصرة وحدها بل هو ضارب في التاريخ الإسلامي منذ قديم .

يقول خالد محمد خالد في بحث له عن التطرف :

« في رأينا ان التطرف الديني بدأ في الإسلام بالفتنة التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه . صحيح أن البواعث كانت خليطاً من الفتنة السياسية والتطرف الديني إلا أنها في التحليل النهائي لها تبدو وكأنما لعب التطرف الديني فيها الدور الأساسي والرئيسي .. فقد كانت كل المآخذ التي روّجها المتطرفون تعتمد في تقديرهم على مخالفات دينية .. ورغم ان الخليفة فنّد أكثرها ، ورجع عن بعض الأخطاء التي حُسبت على حكمه ، فإن المتطرفين أجّجوا لظى الفتنة ، وأضرموا نيرانها ، وراحوا يتوسلون بالمنطق الديني وحده للتأليب على الخليفة والتحريض على دمه » .

« استحلوا قتل الرجال والأطفال وسبي النساء المسلمات مائة عام أو تزيد ، يُروِّعون الدنيا ، ويشغلون الحكومات . ومن عجب أنهم كانوا من كبار العابدين ، ومع هذا فقد تجاوز بهم التطرف كل حدود العدل والرحمة والحق والعقل » ( خالد ٥٥ ) .

وللتطرف أسباب أفاض فيها الكتّاب والمحلّلون ، منها ما يتحمله العلماء والمفكرون ومنها ما تتسبب فيه الأنظمة الحاكمة عند ما تُضيِّق الخناق على الإسلاميين فتدفعهم إلى العمل في الظلام ، حيث المرتع الخصب لألوان الغلو والانحراف . والتطرف لا يُولد مع الانسان ولا يُورَّث . وانما هو موقف ينتقل إليه تدريجياً دون تخطيط مسبق . وقد

ينتهي به إلى موقف فكري لم يكن يتصوره هو لنفسه .

« فالفرد يبدأ متديِّناً عادياً يأخذ نفسه بتعاليم الإسلام ومبادئه وآدابه ويدعو الناس إلى الأخذ بذلك كله .. وهذا مسلك حسن، وتوجه لا يملك المجتمع إزاءه إلا التعبير عن الرضا والتشجيع ، ثم يواصل المتديِّن مسيرته متجها نحو التشدّد مع نفسه ومع الناس ، ثم يتجاوز ذلك إلى إصدار أحكام قاطعة بالإدانة على من لا يتابعه في مسيرته ، وقد يجاوز ذلك إلى اتخاذ موقف ثابت ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته .

ويبدأ هذا الموقف عادة بالعزلة والمقاطعة المبني على إصدار حكم فردي على ذلك المجتمع بالرِّدة أو الكفر أو العودة إلى الجاهلية ثم تتحول العزلة والمقاطعة عند البعض إلى موقف إيجابي عدواني، يرى معه أن هدم المجتمع ومؤسساته قربىٰ إلى الله وجهاد في سبيله لأنه مجتمع جاهلي منحرف لا يحكم بما أنزل الله » ( أبو المجد ـــ التطرف ٣٧ ) .

وكما يصيب داء الغلو أفكار الفرد فكذلك يصيب الجماعات . بل إنه يصيب أحياناً الدول التي تتبنى المنهج الإسلامي على أثر ثورة أو طفرة أو تغيير مفاجيء . فتلجأ في تشريعاتها إلى التشدد مع أن لها في التيسير والتدرج مندوحة . وتتبنى مواقف فكريةً متطرفة عند اجراء التغيير الاجتماعي المنشود ، أو عند معالجة المشاكل المزمنة بينها وبين جيرانها .

إن قروناً من التخلف والانحطاط الفكري والتبعية والاستعمار ، لا يمكن تعويضها في سنوات معدودة . فالسلطة ليست عصاً سحرية يمكن ـــ عند امتلاكها ـــ تحويل المجتمعات الغارقة في التخلف إلى مدينة فاضلة ، تختفي منها الجريمة ويرفرف عليها الأمن والعدل ويعمها الرخاء .

« وانه لمن المشادة الفكرية للدين أن يرفع شعار : إما الاسلام كله .. وإما تركه كله .. وانه لمن المشادة العملية للدين أن يحاول أقوام تطبيق هذا الشعار وجعله سلوكاً عملياً ، وإنهم لمغلوبون إن هم فعلوا ذلك . ولن يُشادّ هذا الدين أحد إلا غلبه . الطريقة الصحيحة هي : أن نعتبر أنفسنا بنّائين نشيّد صرح الإسلام لبنة لبنة وأن نعد كل عمل إسلامي إضافة لبنة لهذا البناء . ولئن أريد بشعار ( خذوا الإسلام كله أو دعوه كله ) الإيمان الكامل بكل ما جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة فهذا حق . لأننا مكلفون بالإيمان بالكتاب كله ولعل الخلط بين هذه القضية وبين تطبيق الإسلام ـــ وفق الاستطاعة ـــ هو علّة الغلو والفهم الخاطيء » ( ادريس ١٨ ) .

**الغـــرور**

وغرور النفس بما تفعل ـــ مدخل خطير من مداخل الشيطان ، فهو يزين للمسلم

عمله ويحقر في عينه عمل غيره ، ويظل ينفخ الغرور في صدره حتى ينتفخ ، وهو عندها لن يسمح لغيره أن ينقد له عملاً أو يعدل له منهجاً أو يؤاخذه على خطأ .

وعندما يصيب الغرور جماعة من الجماعات الإسلامية ، تعم به البلوى على كافة أبنائها لالتزامهم موقف جماعتهم ، بل ان نقد الآخرين لهم يصوَّر على أنه نقد للفكر لا للسلوك ، وطعن في الدين لا في فهمه وتفسيره .

ورغم أننا ندعو الله أن يرحم من يهدي إلينا عيوبنا ، وأن يجزيه عنا خير الجزاء إلا أننا في واقع الأمر — لا نعترف بخطأ ، ولا نمارس بأنفسنا نقداً ذاتياً . فعلى المستوى الفردي لا أتصور خطيباً في مسجد ، أو كاتباً في صحيفة ، يُعلن أمام جمهوره أنه أخطأ في قضية فقهية أو فكرية ، وأنه — بعد أن نُبِّه إلى وجه الصواب فيها عدل عن رأيه الأول . إلا في النادر الذي يشذ عن القاعدة . وعلى المستوى الجماعي ، لم نسمع عن جماعة إسلامية أعلنت — على لسان أحد قادتها — أنها أخطأت في موقف من المواقف — مهما كان الواقع ينطق بخطئها — وأنها عدلت عن ذلك الموقف رجوعاً إلى الصواب .

« إن لدى الحركات الإسلامية المعاصرة قدراً كبيراً من الثقة بالنفس يمنعها من أن يفيد بعضها من تجارب البعض الآخر ، بل يمنعها في بعض الأحيان من أن يفيد كل منها من تجاربه هو ذاته ، هذا فضلاً عن الأجيال الجديدة من الإسلاميين الذين لا يفيدون من تجارب السابقين » ( عطية — المتغيرات ٦ ) .

وعلى المستوى الحكومي ، خاصة في دول العالم الإسلامي التي بدأت تمارس تطبيق الشريعة الإسلامية — تحت أي مذهب من المذاهب — لم نسمع عن مسئول استقال من منصبه بعد أن أدان نفسه في تصرفٍ جانبَ فيه الصواب .. ذلك مع كثرة ما تتعرض له الممارسات الجديدة من اجتهادات خاطئة ، تجر البلاد إلى ويلات وحروب . ويحلل الدكتور خالص جلبي ظاهرة تجنب النقد الذاتي لدى الإسلاميين فيقول : « إذا كان الكون — بما فيه قطاع النشاط الانساني — يقوم على سنن الله التي لا تتبدل ولا تنحرف ، فإن الفشل في الوصول إلى الهدف لا يشكل استثناءً في هذا الأمر ، بمعنى أن الفشل له سببه الذي انطلق منه » .

« فلماذا يفشل المسلمون ؟ هناك تفسيرات :

١ — إن كلمة الفشل لا يعترف بها ، لأن فيها حطاً من قدر الإسلام لاختلاط المبدأ بالشخص ، وصعوبة الفصل بين فشل الشخص المحاول ، وبين المبدأ الذي لا علاقة له بنشاط الفرد .

٢ — وهناك اختلاط في مفهوم المحنة ، فالعذاب والفشل هو محنة — وهو أمر طبيعي فهي طريق الرسل — وهنا يختلط

الأمر بين المحنة والخطأ ، مع أن المحنة هي معاناة عذاب الطريق الصحيح ، والخطأ هو عذاب الطريق غير الصحيح .

٣ ـــ وهناك إرادة الله ، بمعنى أن الخطأ الذي يحصل يغطى تماماً فلا يراجَع لأنه طالما عُزى إلى إرادة الله سبحانه فلا حاجة إلى مراجعة أمرٍ لا دخل لنا فيه .

٤ ـــ أو يأتي مفهوم انفصال السبب عن النتيجة .. بمعنى أننا غير مسئولين عن النجاح والفشل ، فإذا قمنا بالعمل الخاطيء وكررناه فنحن غير محاسبين ، لأن علينا أن نقوم بالعمل وليس علنا الوصول إلى النجاح ..»

« إن الناظر في السوق الفكرية الإسلامية يرى الاهتمامات متباينة ، ولكنها تصب في النهاية في مديح العمل الإسلامي وليس نقده وترشيده ، فطالما كان المبدأ الممثل في الإسلام يتمتع بالحصانة ، كان تسرب الحصانة إلى المسلمين أمراً ممكناً » ( جلبي ١٧ ) .

## الإنغــلاق

ونقصد به الإنغلاق الفكري في الدرجة الأولى ذلك المرض الذي يصيب الفكر فيفضي به إلى التجمد أو إلى الذبول . ويأتي الانغلاق في الفكر نتيجة فقدان الإرادة القادرة على التفاعل مع الثقافات الأخرى ، ونتيجة فقدان التمييز بين ما يُؤخذ منها وما يُترك ، فيكون المهرب والملاذ هو إغلاق النوافذ جميعاً ، وتضيق دائرة الحوار حتى أننا نرى بين أيدينا كُتباً تقذف بها المطابع كل يوم ، وصحفاً ومجلات يصدرها الإسلاميون بُغية نشر دعواتهم بين الناس ، ولكنها لا تعدو أن تكون حواراً مع النفس أو حديثاً داخلياً يُحدِّث بعضهم بعضاً به ، لا يهتم له غيرهم ، ولا ينفعل به أحد ، وما ذلك إلّا لانفصالهم عن الفكر المعاصر وقضاياه ، ورفضهم للتفاعل معه إلا في النادر الذي لا حكم له .

يقول الدكتور زكي نجيب محمود :

« هناك درس يجب أن نتعلمه من أسلافنا الأولين ، خلال القرون الأربعة الأولى من التاريخ الإسلامي على الأقل ، حيث كان لهم موقفان يدعوان إلى التأمل والاحتذاء : أولهما موقفهم من عصر الجاهلية ، وثانيهما موقفهم من الثقافات غير الإسلامية : **اليونانية والفارسية والهندية، فهم في كلتا** الحالتين قَدَرُوا بكل الثقة في أنفسهم على مالم نقدر نحن عليه في عصرنا الحاضر إزاء الثقافة الغربية ، من حيث تحليلهم للمصدر **الخارجي، تحليلاً يفرقون به بين ما يؤخذ وما ينبذ ، ولم يتزمتوا عن خوف فينظرون إلى** « الثقافة » المعينة ممزوجة بأصحابها ، ويخشون أن يمسوا فيها جانباً فتتسلل إليهم سائر الجوانب » ( زكي نجيب ) .

ويبين الدكتور أحمد كمال أبو المجد كيف يُفْضي هذا الإنغلاق إلى سلسلة أخرى من المخاطر : التقصير أو العجز عن إقامة

علاقات متصلة ومتزايدة القوة مع سائر عناصر المجتمع . هو أثر من آثار منهج يبسط الأمور وهو منهج ( من ليس منا فهو من خصومنا ) وقد يتحول من مجرد التقصير في دعوة الآخرين أو الاتصال بهم إلى نوع من الخصومة العامة مع المجتمع ، وهذه الخصومة مدخل من أخطر مداخل الانحراف في فهم الإسلام والعمل بإسمه ، لأنه يرجع إلى آفات كثيرة كاعتبار الدعاة أنفسهم ( جماعة المسلمين ) وكإتهام المجتمع بالجاهلية وكالتعالي على الناس » ( أبو المجد ــ الدعوة ١٠ ) .

ويحلل موقف الإنغلاق الدكتور محمد رضا محرم في بحث بعنوان ( أفكار الآخرين ) حيث يقول :

« إن موقفنا غير المتوازن من أفكار وثقافات الآخرين ينتج عنه سوء الظن الذي ينُجب موقفا عدوانيا حين التعامل معهم يتمثل هذا الموقف في نوعين متناقضين من المشاعر تجاههم : أولهما الاحساس بالدونية أمام فاعلية هذه الأفكار مما يدفع إلى تبني الرفض العصبي أو التبعية المَرضيَة لأفكار الآخرين وثقافتهم . وثانيهما الإحساس الكاذب بالاستعلاء على أفكار الآخرين وثقافتهم مما يدفع إلى الحط الدائم من قَدرهم وإلى التهوين الساذج من إبداعاتهم وإلى التحامل الطفولي على إنجازاتهم الثقافية » ( محرم ٤٣ ) .

**السـطحية**

إن الامتداد الأفقي السريع للصحوة الإسلامية لم يصاحبه ــ بنفس السرعة ــ إمتداد رأسي ترسيخيّ . ففي كل عام نسمع عن جامعة إسلامية جديدة نشأت في مكان ما من العالم الإسلامي . وفي كل عام نسمع عن منهج جديد للإقتصاد الإسلامي أو الإعلام الإسلامي أضيف إلى مناهج كلية الاقتصاد أو كلية الآداب في إحدى جامعاتنا . ولكن نظرة واحدة إلى المادة العلمية التي تدرّس في هذه المناهج الجديدة وإلى مدى تطورها وتجذّرها واستيعابها ، تردّنا إلى الواقع الفكري المسطّح الذي نعيشه ، رغم حماسنا الدافق ورغبتنا العارمة في التغيير .

وما ينطبق على المجال الأكاديمي ينطبق أيضاً على المجال التطبيقي فالذين يلحون في المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية في بلدانهم ــ وهم مُحقّون في ذلك ــ لا يحملون في أيديهم دراسات ميدانية مستوفاة لما يطالبون به « ومحنتنا أننا لا نعرف أننا لا نملك النظم الحاكمة للمؤسسات ( الحضارية ) المطلوبة ، فكثير منا يتصور أن الكتاب والسنّة قد اشتملا على كل النظم الحضارية المطلوبة ، وكأن لسان حالنا يقول قلّب الصفحات تجدها .. والحق الذي نؤمن به أن الكتاب والسنّة قد اشتملا على كل المباديء والأخلاقيات الكافية واللازمة لانبثاق نظم حضارية ، ولكن النظم

الحضارية نفسها هي محاولات بشرية تنطلق متحررة من كل القيود إلا القيود الأخلاقية والمباديء الأساسية التي يحددها الكتاب والسُّنَّة والتي نؤمن بأنها خيرُ أساس لقيام حضارة إنسانية ليس كمثلها حضارة » ( دسوقي وسفر ٣٠ ) .

يقول خليل حيدر في بحث بعنوان مستقبل الحركة الدينية :

« إن الكتب الدينية الحزبية تؤكد دائما على استقلالية النظام الاقتصادي في الإسلام وتميزه عن الإقتصاد الرأسمالي والإقتصاد الإشتراكي . وبالرغم من أن هذه المؤلفات تحوي كمية هائلة من الآيات الكريمة والأحاديث والأمثلة التاريخية الجميلة ، فإنها تكاد تخلو من الإحصائيات والأرقام والأمثلة المرتبطة بحياة البشر في المجتمع المعاصر ، مجتمع التقدم الصناعي . إن الحركة الدينية مثل سائر حركات العدالة الاجتماعية التي سبقتها، **تخلط بين الحياة كما ترسمها نظرياتها** وأيديولوجياتها وآمالها ، والحياة التي من المتوقع ، بل الأكيد أن تفرضها الوقائع اليومية وطبيعة تضارب المصالح بين البشر .. فالكُتّاب يصرون دائماً على إهمال الواقع كي يظلوا سابحين في عالم المُثُل » .

## الإرتجال

والإرتجال يعني فقدان التخطيط ، واضطراب الأولويات ، وهو أمر لا يقتصر أثره الضار على ضياع الجهد في غير محله أو إنفاق المال في غير موضعه أو تقديم المهم على الأهم منه ، وإنما يتعدى أثره إلى أبعد من ذلك — خاصة إذا مارست هذا الارتجال جماعة أو حركة ترفع شعار الإسلام — إذ أنه يعكس صورة للإسلام مشوهة ، ليست من الحقيقة في شيء . وهذا المرض ليس قاصراً على العاملين في الحقل الإسلامي ، بل هو آفة العالم الثالث بوجه عام . فالارتجال أثر من آثار التخلف وسمة من سمات عالمنا الإسلامي على كافة المستويات السياسية والاجتماعية والتربوية ..

يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد :

« إن من أمثلة الخلل في ترتيب الأولويات أن يسوّى الداعية في الإلحاح والتشديد بين أمور تتفاوت أهميتها وخطورتها في نظر الشارع ونظر الناس على السواء .. أليس غريباً — على سبيل المثال — أن يطيل بعض الدعاة الحديث في النهي عن سماع الموسيقى والغناء ، أو في المطالبة بفرض لبس الحجاب على النساء أو الإنكار الشديد على شاربي الدخان .. وألاّ نرى منهم نفس الاهتمام والحماس حين يتصل الأمر بقضايا الحرية أو الشورى أو العدل في توزيع الثروات وتحديد أجور العاملين » ( أبو المجد — الدعوة ١٧ ).

وتحت عنوان : الإشتغال بالمعارك الجانبية عن القضايا الكبرى يقول الدكتور يوسف القرضاوي : « ومن دلائل عدم الرسوخ في العلم ، **الاشتغال بكثير من المسائل الجزئية**

والأمور الفرعية عن القضايا الكبرى التي تتعلق بكينونة الأمة وهويتها ومصيرها ، فنرى كثيراً منهم يقيم الدنيا ويقعدها من أجل حلق اللحية أو إسبال الثوب أو تحريك الإصبع في التشهد ، أو اقتناء الصور الفوتوغرافية أو نحو ذلك من المسائل التي طال فيها الجدال ، في الوقت الذي تزحف فيه العلمانية اللا دينية ، وتنتشر الماركسية وترسّخ الصهيونية أقدامها ، وتكيد الصليبية كيدها وتتعرض الأقطار الإسلامية العريقة في آسيا وافريقيا لغارات تنصيرية جديدة ، ويُذبح المسلمون في أنحاء متفرقة من الأرض .

والعجيب أني وجدت الذين هاجروا إلى أمريكا وأوربا لطلب العلم أو لطلب الرزق قد نقلوا هذه المعارك الجانبية إلى هناك » ( القرضاوي ٧٠ ، ٧١ ) .

أما على المستوى الحكومي ، فقد دفع الحماس بعض الدول التي أعلنت التزامها بتطبيق الشريعة الإسلامية خلال العقد الأخير أن تتعجل في إصدار تشريعات لم تأخذ حظّها من التخطيط والترتيب وحسن السياسة ، مما اضطرها إلى إجراء تعديلات متتالية ، اضطربت معها شؤون البلاد بينما بقيت المشاكل الحياتية الرئيسية دون عناية أو علاج .

لقد اشترك عضو ممثل لاحدى الدول الإسلامية في مؤتمر الزكاة الأول الذي عقد في الكويت هذا العام ، وتلا على الحاضرين تشريع الزكاة الذي صدر مؤخراً في بلاده ، ولما ناقشه الحاضرون اتضح أن المشرّع لم يطّلع — عند اصدار القانون — على ما أصدرته أربع دول أخرى من تشريعات مماثلة خلال السنوات العشر الماضية.. !

**تقديس التراث**

إن الآفة التي لحقت بكثير من الحركات والتجمعات الإسلامية المعاصرة ، فضلاً عن كثير من علماء الأمة ومتعلميها ، هي آفة تقديس كلّ ما هو قديم ، حتى صارت صفة القدم في حد ذاتها تُضفي على العمل قداسة تحول بينه وبين النقد والتحليل . وقد أصبحت التراكمات العلمية والفقهية والممارسات الحياتية عبر القرون السالفة تمثل تراثاً ضخماً يختلط في أعين الناس بأصول الدين وقواعد الشرع ، وبالتالي يمتنع على النقد والتدبر والتحليل ، ناهيك عن الرفض والمعارضة والإدانة .

يقول الاستاذ عبدالحليم محمد أحمد تحت عنوان : حول تقديس التراث :

**« إن الله فرض قدسية دينه ، ولا قدسية** لاجتهادات البشر سواء كان هؤلاء البشر من صحابة رسول الله ﷺ أو من الأئمة التابعين ومن بعدهم أو من الأتقياء الصالحين أو من الزعماء الملهمين . وأن ديننا لم يرض للإنسان أن يقف خاشعاً إلا أمام جلال الله ساعة عبادتِه وساعة تلقي هدايته ، ومع خشوع القلب فرض الدينُ على العقل أن يكون يقظاً متدبراً متفكراً » .

« هكذا الدين وهكذا الإنسان ولكنّا نحن ورثة الدين قد مسخنا الدين ومسخنا الإنسان . مسخنا الدين بتحميله كل اجتهادات القرون فصار عملاقاً رهيباً وسيفاً مسلطاً على عقل الإنسان . ومسخنا الإنسان باخضاعه لتراث القرون فصار قزماً أشل لا يملك غير التسليم . بل ونرفع رتبته كلما استمسك بالتقليد ، فأشركنا بذلك مع الله آلهة أخرى من البشر » ( عبدالحليم ١٨ ) .

ومن أمثلة التقديس ، التمسك بمصطلحات تراثية ، أو رفع شعارات أطلقها القدماء اختفت ملابساتها منذ قرون طويلة ، فاختلف مدلولها مع الزمن .

يقول الدكتور محمود أبو السعود في مقال له بعنوان : المفهوم السياسي للإسلام : « لقد قام القضاة من المسلمين الأوائل بوضع فكرة أهل الحل والعقد عن طريق الاستدلال من تطبيق مبدأ الشورى . إن المعنى الحرفي لذلك التعبير هو : هؤلاء المؤهلون **للتقرير والإلغاء** ولكنه لا توجد أقل إشارة في الشريعة بالنسبة لضرورة وجود تلك الهيئة ، أو بالنسبة للتأهيل الذي يجب أن يحوز عليه أعضاؤها ، أو الاختصاصات والسلطة التي تستطيع أن تمارسها » .

« إن عدم وجود أي قالب سياسي للحكومة في الإسلام يجعل الإنسان يشك فيما إذا كانت تلك الجماعة من ذوي العلم ( أهل الحل والعقد ) تعد إجبارية أو إذا كانت مجرد مسألة تترك للملاءمة . وكما ذكرنا من قبل فانه ليس من الممكن أن تكون إجبارية لأنه لا توجد هناك أية وصية تلزم بوجودها . وإذا افترضنا أنه يجب أن توجد كنتيجة منطقية لضرورة عدم إنتهاك مبدأ الشورى . فما الذي يجبرنا حينئذ على تطبيق ذلك النظام المطلق الغامض بصفة خاصة ، أفلا نستطيع أن نتبنى نظاماً آخر يتم بمقتضاه إنتخاب الأعضاء بواسطة المهنيين والنقابات ، أو حتى بواسطة هيئات إنتخابية تمثل جميع العامة المصوتين » ( أبو السعود ٤٠ ) .

وهناك مثال آخر يضربه الدكتور عبدالحميد أبو سليمان في بحثه عن أسلمة المعرفة إذ يقول :

« أما قضية الخلافة فهي قضية تمثل الخلط بين الإسلام كقيم وغايات ومثل ومبادىء وبين التطبيقات التاريخية المادية في حياة المجتمعات الإسلامية التاريخية . ولما كان من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — **إعادة تطبيق النظم التاريخية بحذافيرها**، وإذا عُرِّفت الخلافة بأنها الصورة الماديه للتنظيمات السياسية الإسلامية فإن إعادة تطبيقها والأمل في تبنّيها أكثر صعوبة » .

« إن الخلافة ليست إلا مصطلحاً إسلامياً قُصد منه إقامة النظام الإجتماعي السياسي عند المسلمين على أساس الإسلام ، وإقامة شريعة الإسلام خلافة لدور الرسول عليه السلام في قيادة المجتمع الإسلامي لتلك

الغاية . ولذلك فالخلافة فكرة وغاية لطبيعة النظم السياسية الإسلامية » .

« وأي نظام مهما كان تركيبه إذا التزم الحدود والغاية والقيم الإسلامية وقصد إلى رعاية شئون الأمة الدينية والدنيوية على أساس الشريعة ووفقاً لها فهو نظام خلافة » .

( ابو سليمان ٤٠ )

إن تقديس القديم بخيره وشره — لأنه قديم — يجمّد حركة العقل المسلم ، ذلك العقل الذي كرّم الله الإنسان به ، وجعله وعاءً للفكر ، وحادياً لقافلة الحضارة الانسانية . « إن الأصل في ديناميكية الأفكار هو أن كل نظم البشر ، قديمها وحديثها ينقصها الكمال وليس فيها شيء مقدس ، ومن هنا **يتحرك الفكر ليكمل النقص، ثم يتحرك الزمن** وتتغير الأحوال فيبدو في النظم نقص ما كان ليراه الأولون ، حيث كانت تلك النظم محكومة بظروف ، فيتحرك الفكر مرة أخرى لسد النقصان وإقامة العمران » .

« أما إذا جمد الفكر عند نظم موروثة فقدّسها ، فإن هذه النظم سوف تصبح قيداً حضارياً يعوق مسيرة الحضارة وتفاعل الإنسان مع البيئة والزمن » .

( دسوقي وسفر ٤١ )

## وسائل العلاج

لا مخرج من أزمتنا الفكرية إلا بإعادة العقل المسلم إلى مكانته التي كرّمه الله بها . ومسئولية تحريك العقل المسلم في المسار السليم تقع على عاتق العلماء والمفكرين في الدرجة الأولى . فعلى المستوى الفردي . يكمُنُ العلاج في الصفوة من هؤلاء الذين حملوا أمام الله أمانة القلم .

في الساحة الإسلامية عدد محدود يملك التأثير — بكتبه وصحفه — في الملايين من أبناء الأمة الإسلامية على إختلاف مواطنهم وألسنتهم .

من هؤلاء علماء وفقهاء وناشرون وصحفيون وزعماء ومفكرون . كما أن منهم من ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء ولكن الظروف دفعت بأسمائهم بين هؤلاء فاعتلوا المَوْجة معهم .

وأصحاب الريادة الفكرية هؤلاء — عن جدارة أو عن غير جدارة — بأيديهم أن يتقوا الله في هذا الجيل ، وأن يتخلّوا عن السطحية والارتجال ، وأن يكفّوا عن دغدغة العواطف وعن الاستهانة بعقول القرّاء ، وأن يعكفوا على ما يخرجونه للناس من فكر منشور فيطهّروه من دواعي الفرقة ومن مظانها قبل أن يطرحوه على الناس ، وألا يستغلوا شهرتهم في اجترار ما سبق أن طرحوه مكرراً بشكل أو بآخر ، فيتسببوا بذلك في عزوف الناس عن الكتب والكتّاب . وألا يكتفوا بالنظر تحت أقدامهم وهم يمسكون بالقلم ، وإنما عليهم أن يحسبوا ألف حساب لما يمكن أن يترتب على إطلاق ما لديهم من إرشاد أو توجيه . فالكلمة ملك لصاحبها قبل أن يخرجها للناس ، فان خرجت فهي التي

تملكه ولا سلطان له عليها في تفسير أو تأويل . إنّ ترشيد العقل المسلم في هذه الصحوة منوط بمن يوجّهون الفكر الإسلامي في هذا العصر . وفي مُكنتهم أن يرتفعوا إلى مستوى مسئوليتهم بالتجرد والمثابرة والتمحيص .

وعلى المستوى الفردي أيضا ، يكمُنُ بعض العلاج في أيدي آلاف المدرسين والمدرسات الذين نعهد إليهم بأبناء هذا الجيل على امتداد العالم الإسلامي بأسره . والمسئولية ليست قاصرة على من يلقّنون التلاميذ دروس الدين الإسلامي أو قواعد اللغة العربية ، بل إن تأثير المُربّي على تلميذه لا تحُدُّه مادة علمية أو علاقة مقننّة ، داخل جدرانٍ أربعة .

إن الصفوة الملتزمة المدركة لرسالتها من بين هذا الجيش من رجال التربية بأيديهم مفاتيح العقول المتشوّقة إلى المعرفة . ويمكنهم أن يتقوا الله في أبناء هذه الأمة ، وأن يكونوا على مستوى رسالتهم السامية ، قدوةً ثم عطاءاً .

وبعض وسائل العلاج بين يَدَيْ أساتذة الجامعات في عالمنا الإسلامي . فهم قادة الفكر الذين يشكلون عقول النخبة الرائدة في الأمة .

إننا إذا أسقطنا من حسابنا أولئك الذين مسخ الغرب هويّتهم وأفقدهم إيمانهم بدينهم واعتزازهم بأصولهم ، فسوف يتبقى لدينا آلاف من الأكفاء المؤمنين برسالتهم الحضارية ، وهؤلاء هم الذين نعقد عليهم الآمال . ونحمّلهم التبعة ، ونطالبهم بأداء دورهم الحقيقي حيال أبنائهم الطلاب .

إن جيل الصحوة الإسلامية لا ينقصه الحماس والعاطفة ، ولكن ينقصه الفكر المستنير ، والقدوة الصالحة ، والرعاية الواعية . ولن يلتمس هذا كله إلا في أساتذته المقربين إليه ، المتجاوبين معه ، الحاملين أمامه هموم أمته وآمالَها .

وعلى المستوى الفردي أيضا ، يكمُنُ العلاج في أيدي أثرياء المسلمين الذين يستطيع واحد منهم بمفرده أن ينشيء مؤسسة تُضاهي مؤسسة نوبل أو كارنيجي . إن بعض العلاج في أيدي هؤلاء الأثرياء الذين يستطيع واحد منهم بمفرده أن يرعى مئات الباحثين العباقرة وأن ينقذهم من إضاعة أعمارهم يلهثون خلف لقمة العيش ، أو تتلقفهم مؤسسات مشبوهة فإذا بهم وبال على أمّتهم بدلاً من أن يكونوا دعائم صحوتها ونهضتها .

إن أثرياء المسلمين يُمكنهم أن يزرعوا في كل عاصمة إسلامية مركزاً لبحوث تقنين الشريعة ، ومراكز لفهرسة التراث ، ومراكز للمعلومات المتخصصة في كل فرع من فروع العلوم الشرعية والإنسانية والاجتماعية ..

ويمكنهم أن يوفروا لهذه المؤسسات أحدث ما وصلت إليه التقنية الحديثة دون عناء يُذكر .

إن إنفاق الأموال الطائلة في بناء المساجد الفاخرة لن يساهم في حل مشاكلِ الأمة ، ولن يخرجها من أزمتها ، فإن أعظم المساجد وأفخمها كان قائماً تزدان به مدينة الآستانة يوم سقطت الخلافة ، فما حمت الأبنية الشاهقة الخلافة من السقوط .

إن كرم الأثرياء ليس كافياً وان كان مطلوباً . ولكن المطلوب الأجدى والأهم هو توجيه إنفاقهم وترشيده ، وهي مهمة العلماء الرواد ، فهم الذين يملكون قوة التأثير والإقناع .

فإذا انتقلنا إلى المستوى الجماعي ، نجد أن فلاسفة الجماعات الإسلامية ومُنظِّريها هم الذين يحملون مفاتيح الحلول ، وهم الذين يقودون الركب ، حيث تأثيرهم الفكري على كافة مطبوعات وصحف الجماعات التي يُنَظِّرون لها . بل إن كثيراً من الجماعات المعاصرة تُقصر تلقّيها على هذه المصادر الداخلية المحدودة ، فتصبح بذلك مسئوليتهم مضاعفة ، فهم مصدر العلم والفتوى ، وهم حملة الرأي والحكمة ، ولذا كان أول واجب منوط بهم أن يخلعوا عن أنفسهم هذه الجُبَّة ، وأن يَصِلوا ما بين الشباب وبين المصادر الأصلية مباشرة ، من كتابٍ وسُنّة وفقهٍ وتاريخ . وألّا تستهويهم في أعناقهم ، وعليهم أن يفتحوا أمامه النوافذ ، وأن يقرِّبوا ما بينه وبين الجماعات المتعددة في الساحة الإسلامية على أساس من حتمية تعايشها بل وتعاونها ، لأنها — بتعدد اهتماماتها — يكمِّل بعضها بعضاً ، بدلا من تنشئته على أساسٍ من التعالي على غيره باعتبار جماعته هي الأفضل والأكمل والأقرب فهما وتطبيقاً للإسلام .

وعلى المستوى الجماعي أيضا ، نرى أن **الحركات الإسلامية المعاصرة مطالبة بإقامة** جسور فكرية فيما بينها ، ولن تعدم الوسائل لتحقيق ذلك . فصحافتها تستطيع أن تُفسح المجال لحوارٍ موضوعي يلتزم الأدب الإسلامي للحوار ، ويستهدف تبيان وجه الصواب . لا انتصار رأي على آخر . والندوات المشتركة بين قادة الفكر في هذه الجماعات حول موضوعات محددة قد تساهم في إضعاف روح التعصب التي تجر إلى الفُرقة .

ولن تنجح الجماعات الإسلامية في ممارسة الحوار فيما بينها إلا إذا نجحت أوَّلاً كلُّ منظمة على حدة في ممارسة الحوار الفكري البنّاء داخل كوادرها وبين أبنائها .

وكما تنشأ أجنحة يمينية ويسارية داخل الأحزاب السياسية ، فكذلك تعوَّدنا أن نسمع عن مدارس فكرية تنشأ داخل الجماعات الإسلامية المعاصرة . لقد خفَّت حدة الخلافات حول المذاهب الفقهية الأربعة والتي كانت طابع النصف الأول من هذا القرن من الزمان . ولكن حلّت **محلّها** المدارس التي تحمل اتجاهات عامة ، كاتجاه سلفيّ يقابل آخر صوفيّ وكاتجاه محافظ يقابله اتجاه آخر عصرانيّ .. إلى غير ذلك

مما يتطلب توفير مناخ للحوار داخل هذه الجماعات حتى تكون مدارسها الفكرية كسباً وإثراءً للفكر ، وليس فُرقة وتمزيقاً للصفوف .

فإذا ما انتقلنا إلى المستوى الرسمي ، فإننا نجد أن المسئوليةَ العظمىٰ الملقاة التي كبّلتها عقوداً طويلة . ولن نضيف جديداً إذا قلنا أن أمراض الإنحراف والتطرف تجد مجالها الخصب حيث القهر والفردية والتسلط وخنق الأنفاس . وأن الشباب المخلص المتحمس الذي تفقده الأمة الإسلامية في كل جولة من جولات الصراع بينه وبين السلطة إنما هو ضحية المعالجة الخاطئة لقضايا الفكر عن طريق أجهزة الأمن بدلاً من أن يرعاها ويعالجَها رجال الفكر وعلماء الأمة .

ولن نضيف جديداً إذا قلنا أن استمرار ثنائية النظم التعليمية ، بين دينيّ وعلمانيّ ، لن يؤدىَ إلى خير . وستظل هذه الأنظمة تُفرّخ أجيالاً من العلماء المنقسمين إلى فريقين ، لا توجد بينهما لغة مشتركة . ولا يقوى أي فريق منهم بمفرده على مواجهة القضايا المعاصرة وإيجاد الحلول لها ، على أساسٍ من قيم الإسلام وشريعته . إنّ أزمة الريادة الفكرية للأمة الإسلامية مردّها — في المقام الأول — إلى نظم التعليم الثنائية التي طال أمدها ، وآن لها أن تذوب في نظام متكاملٍ واحد .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

**محي الدين عطية**

## المراجع


١ — أبو السعود ، محمود . « المفهوم السياسي للإسلام » **المسلم المعاصر** . س ٤ : ع ١٦ ( ١٣٩٨ هـ ) ص ص ٢٥ — ٥٢ .

٢ — أبو سليمان ، عبدالحميد . « إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية » **المسلم المعاصر** . س ٨ : ع ٣١ ( ١٤٠٢/٧ هـ ) ص ص ١٩ — ٤٥

٣ — أبو المجد ، أحمد كمال . « بشائر نهضة إسلامية جديدة » **العربي** . ع ٢٩٥ ( ١٤٠٣/٨ هـ : ١٩٨٣/٦ م ) ص ص ١٥ — ١٩ .

٤ — أبو المجد ، أحمد كمال . « التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب » **العربي** . ع ٢٧٨ ( ١٩٨٢/١ م ) ص ص ٣٦ — ٤٠ .

٥ ــ أبو المجد ، أحمد كمال . « الدعوة إلى الإسلام وتحديات العصر » **المسلم المعاصر** . س ٥ : ع ١٩ ( ١٣٩٩/١٩٧٩ ) ص ص ٥ ــ ٢٨ .

٦ ــ أدريس ، جعفر شيخ « في منهج العمل الإسلامي » **المسلم المعاصر** . س ٤ : ع ١٣ ( ١٣٩٨/١٩٧٨ ) ص ص ٥ ــ ٢٢ .

٧ ــ ادريس ، جعفر شيخ . « مقابلة مع جعفر شيخ ادريس » **مجلة الأمل** . ( الولايات المتحدة الامريكية ) ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .

٨ ــ بن نبي ، مالك . **المسلم في عالم الاقتصاد** . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩ م ، ١١٢ ص . ( مشكلات الحضارة : اصدار ندوة مالك بن بني ) .

٩ ــ جلبي ، خالص . **في النقد الذاتي ، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ٣١٢ ص .

١٠ ــ حيدر ، خليل . « مستقبل الحركة الدينية » **الوطن** ( الكويت ) ٨٤/٦/١٦ .

١١ ــ خالد ، خالد محمد . « أسباب أربعة للتطرف » **العربي** . ع ٢٧٨ ( ٨٢/١ ).

١٢ ــ خليل ، حامد « إني أتهم الشعب » **الوطن** ( الكويت ) . ( ١٩٨٣/٥/٣١ ) .

١٣ ــ دسوقي ، سيد ومحمود محمد سفر . **ثغرة في الطريق المسدود ، دراسة في البعث الحضاري** . القاهرة : دار آفاق الغد ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ، ١٠٠ ص . ( سلسلة آفاق الغد ) .

١٤ ــ زكي نجيب محمود . **العربي** ( ١٩٨١/٦ ) .

١٥ ــ عبدالحليم محمد أحمد . « خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر » **المسلم المعاصر** . س ١ : العدد الافتتاحي ( ١٣٩٤/١٩٧٤ ) ص ص ١٢ ــ ٢٨

١٦ ــ عطية ، جمال الدين . « العمل الإسلامي في الإطار القانوني الحالي » **المسلم المعاصر** . س ١ : ع ٤ ( ١٣٩٥/١٩٧٥ ) ص ص ٥ ــ ٩ .

١٧ ــ عطية ، جمال الدين . « العمل الإسلامي في المجال السياسي » **المسلم المعاصر** . س ٢ : ع ٥ ( ١٣٩٦/١٩٧٦ ) ص ص ٥ ــ ٩ .

١٨ ــ عطية ، جمال الدين . « المتغيرات ومستقبل العمل الإسلامي » **المسلم المعاصر** . س ٣ : ع ١٢ ( ١٣٩٧/١٩٧٧ ) ص ص ٥ ــ ١٤ .

١٩ ــ عويس ، عبدالحليم . « حول ظاهرة المؤتمرات الإسلامية ــ طريق جديد للمؤتمرات الإسلامية » **المسلم المعاصر** . س ٤ : ع ١٥ ( ١٣٩٨/١٩٧٨ ) ص ص ١٢٥ ــ ٢٤٨ .

٢٠ ــ غراب ، حازم . « الصحوة الإسلامية لماذا وإلى أين » حديث مع د . حامد ربيع . **الأمة** . س ٤/ع ٣٩ ( ١٤٠٤/٣ هـ = ١٩٨٣/١٢ م ) ص ص ٧٢ ــ ٧٥ .

٢١ ــ الغزالي ، محمد . **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية** . الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، ط ٣ ، ١٤٠٢ هـ ، ١٥١ ص ( كتاب الأمة ــ ٤ ) .

٢٢ ــ القرضاوي ، يوسف . **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** . الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ١٤٠٢ هـ ، ٢٢٨ ص . ( كتاب الأمة ــ ٢ ) .

٢٣ ــ محرم ، محمد رضا . « أفكار الأخرين » **المسلم المعاصر** س ٨ : ع ٢٩ ( ١٤٠٢/١٩٨٢ م ) ص ٧ ــ ٦٤ .

٢٤ ــ المهدي ، صادق . « الصحوة الإسلامية ومستقبل الدعوة » **الهداية** ( البحرين ) س ٦ : ع ٦٣ ( ١٤٠٣/٥ هـ = ١٩٨٣/٣ م ) ص ص ٦ ــ ١٣ ، س ٦ : ع ٦٤ ( ١٤٠٣/٦ هـ = ١٩٨٣/٤ م ) ص ص ٦٠ ــ ٧٠ .

# نحو تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي

د . محمد فاضل الجمالي

الجامعة التونسية

كل ما في الخليقة يتجدد ويتغير باستمرار . تلك سنة الله في خلقه . والكائنات الحية تتجدد وتتغير وفق تغير الظروف الطبيعية من الخارج ووفق فعالية الجسم والفكر من الداخل . ولما كان الفكر التربوي في العالم الإسلامي نتاجاً لحيوية الانسان المسلم فإنه يخضع بدوره للناموس العام ، ناموس التطور والتجدد . والمجتمعات الإسلامية تتطور وتتجدد كلما دأبت على تجديد فكرها التربوي وترقد وتتخلف كلما توقف وتخلف فكرها التربوي .

وتجديد الفكر التربوي لا يعني هدم أو مسخ ما هو قائم بل يعني إدامته مع اصلاح ما انتابه من خلل وإضافة ما تتطلبه الأحوال والحاجات الجديدة من اضافات ، وحذف ما أصبح غير لازم للظروف المستجدة . وإن الدعوة إلى التجديد ليست بدعة بل هي جزء من تعاليم الإسلام الخالدة التي وردت في الحديث الشريف : « **إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها** » .

وتجديد الفكر التربوي الإسلامي يتطلب إعادة النظر في شئون التربية الإسلامية كما

---

* بحث مقدم إلى الندوة الإسلامية . القيروان ، ١٩٨٤/١٢/١ م .

تمارس اليوم في البيت وفي المدرسة وفي البيئة الثالثة وما تحويه من مؤسسات دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية . فقد تقدم المسلمون يوم كان الفكر التربوي الإسلامي حيّاً نامياً متجدداً وتأخر المسلمون يوم ركد الفكر التربوي الإسلامي وساد العالم الإسلامي الجمود الفكري والتعصب والعشرذم . فإذا شاء المسلمون اليوم تحقيق النهضة الشاملة والارتقاء لابدّ لهم أن يفكروا في تجديد التربية ويتساءلوا ما هو التجديد الذي نريده للفكر التربوي الإسلامي وما هو مصدره ؟

إن التجديد الذي نريده للفكر التربوي الإسلامي ينبع من درسنا :

( ١ ) دراسة جديدة متعمقة وشاملة للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتراثنا التربوي الإسلامي .

( ٢ ) مشاكلنا الإسلامية المعاصرة وآمالنا وطموحاتنا المستقبلية .

( ٣ ) درسنا للتطورات العلمية والتقنيات وما يرافقها من تنظيمات تربوية واقتصادية واجتماعية في البلاد المتقدمة .

وعلى ضوء هذه الدراسات نعيد النظر في أهدافنا التربوية ومحتويات برامجنا التربوية والتعليمية ، والوسائل والأساليب المتبعة لتحقيق الأهداف فنصوغها من جديد . وها نحن فيما يلي نبدي بإيجاز كلّي اجتهادنا الشخصي في كل من هذه النواحي :

**التجديد في تحديد الأهداف :**

إن التربية السائدة في العالم الإسلامي اليوم قد يعوزها وحدة الأهداف التربوية ووضوحها أحياناً . فهناك تربية إسلامية تعد الفرد للحياة الإسلامية الحاضرة وابقاء ما فيها من ضعف في العلاقات الانسانية وتخلف في الحياة العلمية والعملية . وهناك تربية إسلامية تحاول اقتباس نظم غربيّة وفلسفة تربوية غربية مع إضافة شيء من علوم الدين والحضارة الإسلامية ولكنها لم تفلح في تحقيق وحدة الهدف ووحدة الثقافة بعد . فما هو الهدف الجديد الذي نريده لتربيتنا ؟ الجواب يقودنا إلى استعراض بعض الأهداف الجديدة الشائعة أولاً ثم اقتراح الأهداف الموحّدة التي ندعو إليها .

من الأقوال المعروفة قديماً وحديثاً عند العديد من كبار المربين : أن هدف التربية الأول هو « تحقيق إنسانية الإنسان » وهو هدف عام شامل ليس لأحدنا أن يعترض عليه بسهولة ولكن المشكل يظهر حين نتساءل « وما هي إنسانية الإنسان ؟ » وما هو الإنسان ؟ هل هو ما عبر عنه أبو العلاء حين قال : « والذي حارت البريّة فيه حيوان مستحدث من جماد » أم هو ما عبر عنه الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه حين قال :

اتزعم انك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر
وانت الكتاب المبين الذي
بأحرفه يظهر المضمر

الكل يتفق على أن الإنسان حيوان يشاركه الحيوانات العليا : في الحركة والنمو والتكاثر إنه يسعى للبقاء عن طريق الغذاء والتناسل ولكنه يمتاز بانتصاب قامته وكبر دماغه بالنسبة لحجم جسده . له إبهام يمكّنه من سهولة صنع الآلة واستخدام الآلة ثم إنه حيوان ناطق يستعمل اللغة ويعبر عن مقاصد وأفكار في حياته الاجتماعية . فهو اجتماعي ثم إنه يفكر ، ويبدع ، ويحب الجمال ، وذا ضمير اخلاقي . وفوق كل ما مرّ إنه صانع حضارة . واعتقد أن ما قاله أبو العلاء يقف عند هذا الحدّ . أما الإمام علي فإنه يضيف على كل ما مرّ المسمى صفة يمتاز بها الإنسان ألا وهي الصفة الروحية الدينيّة التي تولد الإيمان في الإنسان . وهنا يختلف الفلاسفة الماديون مع المؤمنين فالماديون لا يؤمنون بالله ، والمؤمنون يعتقدون بان الإنسان هو الحيوان الوحيد على وجه الكرة الأرضية الذي في وسعه أن يرتقي بفكره إلى ما فوق ذاته فيرى الوحدة والترابط بين عناصر الوجود فيرتقي إلى الإيمان بالله خالق الوجود . فالإيمان يصبح أسمى ميزة يمتاز بها الإنسان . إنّه القمة في إنسانية الإنسان . فإذا اتفقنا على أن الهدف التربوي الإسلامي هو تحقيق إنسانية الإنسان فلابد من تنشئة وتنمية هذه الإنسانية من كل جوانبها فلا يقتصر العمل التربوي على حشو الأدمغة بالمعلومات لغرض إجتياز الإمتحانات والحصول على الشهادات . فكم من حامل شهادة عليا ( وقد يكون عالماً حقاً ) في موضوع اختصاصه ولكنه لم يستكمل خصائصه الإنسانية بعد .

هناك تعبير جديد معاصر عن هدف التربية ألا وهو اعتبار ابناء الشعب عموماً ثروة بشرية تملكها الأمّة ومهمة التربية تتلخص في تنمية هذه الثروة إلى أقصى حدّ واستثمارها أحسن استثمار . إنه تعبير عن الهدف بلغة الاقتصاد وهو مقبول ولاشك بشرط أن تكون التنمية للثروة البشرية شاملة لإنسانية الإنسان من كل جوانبها وليس من جوانبها المادية فحسب . فإذا تحقق ذلك فيكون هذا التعبير عن الهدف مكّملاً للتعبير عن أن هدف التربية الأسمى هو تحقيق إنسانية الإنسان . إن هذا التعريف فيه تحدّ للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها فكم من ملايين المسلمين لم تستثمر مواهبهم وطاقاتهم كلها للخير بل بقيت مهملة أو أنّها وجهت للشرّ وكم من مئات ألوف المسلمين اتلفت أرواحهم بالحروب والفتن دون ان تستثمر . وكم منا من لديه إمكانات وقابليات ثمينة لم تُعبأ للخدمة في حياة الأمة ونهضتها بعد . فمهمة التربية حسب هذا الهدف تبدأ باكتشاف مواهب ابناء الأمة بإعتبارها رأس المال البشري واستثمار رأس المال هذا أفضل استثمار .

وهناك من يجعل هدف التربية « اعداد الإنسان للحياة » ويعلق على هذا التعريف آخر فيقول « التربية ( ينبغي ان تكون ) هي الحياة » . فواجب التربية إذن ان تعد

الفرد ليعيش عيشة هنيئة في الحاضر وتعده لمستقبل زاهر . هذا التعريف للهدف فيه جاذبية وفيه حيوية وواقعية ولكنه يضعنا أمام مشكلتين : الأولى ما هي الحياة التي نريدها ونعتبرها جيدة والثانية من يضمن صحة تنبؤنا عن المستقبل الذي نقوم بالإعداد له ؟ وفي هذا الهدف مزيّة كبرى تستحق أخذها بعين الاعتبار ألا وهي التخلص من مواد كثيرة في برامجنا التعليمية لا تفيد الطالبّ لا في حياته الحاضرة ولا في مستقبله ، يمكن استبدالها بمواد أكثر ارتباطاً بالحياة .

نحن كمسلمين في وسعنا ان نستفيد من هذه التعاريف لأهداف التربية وللعديد من أمثالها وفي الوقت نفسه نقترح للتربية في العالم الإسلامي هدفاً جديداً ألا وهو « تنشئة المسلم الجديد » ففي العالم الإسلامي اليوم يقظة شاملة وصحو جديد . فعلى التربية الإسلامية ان تستهدف « تكوين المسلم الجديد » والمهمّ الآن أن نحدّد ما الذي نعنيه بالمسلم الجديد وما هي مزاياه وصفاته ؟ المسلم الجديد في نظرنا هو من :

( ١ ) ينشأ مؤمناً بالله صادق العقيدة محبّاً للحق والحقيقة ، يؤدي فرائضه الدينية وواجباته المدنيّة على الوجه الأتم ، يتحلى بالأخلاق الإسلامية الفاضلة ، ويمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

( ٢ ) يسعى جهده للتخلص من كل نواحي الضعف التي ورثها المسلمون من جهود التخلف والاستعمار كالفقر والجهل والمرض والغضب والفوضى والاستبداد والتحلل الأخلاقي والخرافات والتقاليد البالية .

( ٣ ) ان يعيش صحيح الجسم وسليم العقل ناشطاً ومتعاوناً ومنتجاً في حياته العائلية والاجتماعية .

( ٤ ) ان ينشأ صادقاً في ولائه لأمته ووطنه مطيعاً لله وللرسول وأولي الأمر مستعداً للتضحية بالنفس والنفيس دفاعاً عن الدين والأمة والوطن .

( ٥ ) أن يأخذ بتلابيب العلم والتقنيات الحديثة ويبرع فيها فيصبح منتجاً أكثر منه مستهلكاً .

( ٦ ) أن يكون متفتحاً على العالم في كل حقول الحياة مدركاً ضرورة الترابط والتعاون بين مختلف الأمم والشعوب على أساس الحق والكرامة . يلتقط المعرفة والحكمة أنّى وجدها ويقدم للعالم مما عندنا من زاد مادّي ومعنوي .

اعتقد أن هذه المزايا للمسلم الجديد الذي نريده هي الحد الأدنى للأهداف التربوية التي نقترحها للعالم الإسلامي . انها تحتفظ بكل ما هو غال وثمين في حياتنا الإسلامية . كما أنها تتخلص من كل ما هو سقيم وعقيم في حياتنا الحاضرة . مع السير قدماً إلى الأمام وإلى الأعلى !

**التجديد في المحتوى التربوي :**

إن المفروض في المحتوى التربوي

( البرنامج ) أن يتكون من معرفة ( علم ) يزود به الطالب وغرس أوضاع نفسية صحيحة في الطالب وتعويده على التفكير الممعن وتعويده عادات نافعة وتدريبه على مهارات عملية وتشبعه بالعقيدة الإسلامية . كل هذا إلى جانب وافر العناية ببناء شخصيته الموحدة باعتباره عضواً مؤثراً في المجتمع يتمتع بالحرية والفعالية المسؤولة . إن البرامج التربوية التي نعرفها في العالم الإسلامي تعني بتقديم المعرفة للطالب على الأكثر وذلك على شكل أقراص يبتلعها بحفظها وخزنها في الحافظة . ولا ندري ان كان مستعداً لهضمها أم لا . ثم إن بعض البلاد الإسلامية لاسيما الثرية منها أخذت تعني بالمسابقات والألعاب الرياضية ولا نعتقد بأن العناية بأوضاع الطالب النفسية وتعويده على التفكير الممعن واتقانه المهارات العملية أو تعويده على الضبط الذاتي والأخلاق النبيلة تحظى بما تستحق من العناية .

نظرة سريعة على نتاجنا التربوي في العالم الإسلامي ترينا بأن براجنا الدراسية هي من الفرع النظري الأكاديمي على الأكثر . وأنها تخرج عدداً من طلاب الوظائف الحكومية أكثر مما تحتاج البلاد إليهم أو تستطيع تشغيلهم . كل ذلك على حساب الأيدي العاملة المطلوبة في الزراعة والصناعة والتجارة والعمران . فتخطيط البرامج لتكوين المسلم الجديد تحتاج إلى اعادة نظر جذرية . وها نحن فيما يلي نقترح المواد التالية التي يتكون منها البرنامج الأساسي العام للتربية الإسلامية الجديدة والتي تشكل الحدّ الأدنى للمحتوى التربوي الذي نريده لكل مسلم بدون تفريق :

( ١ ) تدريس الطالب مباديء العقائد الإسلامية وغرس الإيمان الصادق في نفسه عن طريق توجيه أفكاره إلى عجائب الخليقة والترابط فيما بين عناصرها وارتباط حياة الإنسان بها وعن طريق الانتباه إلى النعم التي لا تحصى والتي أنعم الله بها على الإنسان .

تعليم الفرائض وتعويد الطالب على ادائها مع التأكيد على ما فيها من فوائد جمّة لخير الإنسان كفرد وكمجموع . ويستحسن أن يقوم الطلاب بأداء الفرائض مجتمعين في الصلاة ولاسيما صلاة الجمعة وفي صيام شهر رمضان .

تحفيظ الطلاب ما تيسر من القرآن الكريم ولاسيما ما يمس الأخلاق-والواجبات التي يؤديها الفرد نحو اسرته وأمته والإنسانية جمعاء : ولابد من التأكيد على أنّ درس الدّين يجب أن ينال أعظم قسط من الاهتمام في تكوين المسلم الجديد .

( ٢ ) تزويد الطالب بالوسائل التي بها يستطيع الحصول على المعرفة المستمرة وبها يستطيع الاتصال بالمجتمع الإنساني قديمه وحديثه . وهذه الوسائل هي القراءة والكتابة والحساب. فالمطلوب من كل طالب أن يتقن القدر الكافي من لغته ويمارسها كلاماً وقراءة وكتابة . ومن المنتظر أن يزود بالكتب النافعة

والمجلات المثقفة والصحافة الراقية لينشأ على حب المطالعة .

( ٣ ) العناية الأكيدة بالتكوين الأخلاقي للطالب : فالأخلاق أهم أساس للنجاح في كل نواحي الحياة إن كانت صالحة . كما انها من أهم أسباب الإخفاق إن كانت سيئة . ونحن من المعتقدين بأن التخلف الأخلاقي هو وراء كل تخلف مني به العالم الإسلامي فالصدق في القول والإخلاص في العمل والمحافظة على المواعيد والوفاء بالوعود والعهود هي بعض الأخلاق والفضائل الأساسية التي يدعو إليها الدين الإسلامي الحنيف .

والأخلاق تغرس بالقدوة وبالموعظة الحسنة وبتزويد الطالب بالمثل العليا عن طريق درس سير الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة وكرام الأمة وسماع قصص عن حياتهم ثم حفظ بعض الأشعار التي تمجد الفضائل كالوفاء والكرم والشجاعة والنجدة .

والأخلاق تغرس في ساحات اللعب وفي المعاملات اليوميّة في السوق وفي الحافلة وفي البريد والمصارف وفي لقاءات الأصدقاء وفي خدمات اجتماعية ، في الحارة وفي القرية وفي مساعدة اليتامى والمسنين والمعوقين والمحتاجين الخ ..

وفي التربية الأخلاقية مهمتّان أولاهما غرس الأخلاق الفاضلة . والثانية قلع ما تأصل في الطالب من أخلاق أو عادات رديئة . وكلاهما يتطلب من المربّي أن يبدأ بتربية نفسه أولاً .

( ٤ ) **التربية للانتاج** : لابد للمسلم الجديد من أن ينشأ على حبّ العمل اليدوي وتقديره وممارسة الانتاج في الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو الخدمات الصحية والاجتماعية أو أن يتقن حرفة كالخياطة أو الحلاقة أو التجارة أو الحدادة أو البناء أو التصوير أو المحاسبة إلى غير ذلك . ومن المهم جداً أن ينشأ المسلم الجديد على استعمال الآلات الحاسبة ، والقدرة على تقبل تشغيل الماكينات أو الأجهزة الكهربائية ويحسن إصلاحها .

نحن نحبذ الجمع بين الدراسة والعمل المنتج كأن تكون الدراسة مسائية والعمل المنتج في النهار أو أن تخصص أيام في الأسبوع للدراسة وأخرى للعمل المنتج أو بعض أشهر السنة لهذا والأخرى لذاك .

ولابد لمجتمعنا الإسلامي من أن يعيد النظر في تقديره للقيمة الثقافية للعمل اليدوي المنتج فإنه قد يثقف الإنسان ( وبعض الفئات العملية من البشر خاصة ) أفضل ممّا تفعله الكتب . وهذا هو حجر الزاوية في نظرنا في تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي .

( ٥ ) **التوعية بالانتماء وغرس الولاء للانتماء** : لما كان الإنسان إجتماعياً ويعيش في بيئة إجتماعيّة وطبيعية فإنه ينتمي إلى جماعات عديدة وجهات مختلفة فهو ينتمي لعائلته ولمدرسته ولبلدته ولقطره ( وطنه ) ولأمته ولقارته وللإسلام وفوق كل الانتماءات هو

ينتمي إلى الله تعالى فهو عبد من عباده .

والانتماءات هذه هي مصدر قوة للفرد وللجماعة فيما لو جرى تنظيمها في سلّم متصاعد وهي مصدر ضعف وانحلال فيما لو أصطدمت الانتماءات ببعضها وقوى الولاء لجهة على حساب الجهة الأخرى . فالبعض من المسلمين اليوم يكرسون أكبر قسط من ولائهم لقطرهم ويضعون القومية والإسلام على الهامش والبعض الآخر يؤكد في ولائه على القومية ( عربية كانت أم تركية أم أفغانية مثلاً ) والدين في نظره يوضع على الرف والبعض الآخر ينتمي إلى الإسلام ويشجب من ينادي بالقومية . فبرامج الدراسة لتكوين المسلم الجديد ينبغي الا تؤسس على توضيح سلّم الانتماءات وما يرافقها من ولاءات . فالانتماء يبدأ بالذات ثم يصعد إلى العائلة السعيدة ثم إلى القبيلة ( أو الحارة أو القرية ) ثم القطر ثم القومية ثم الإسلام والانتماءات هذه مترابطة تشكل دوائر متحدة المركز وكل ولاء أصغر يخضع للولاء الذي يليه والولاء لله تعالى يعلو على كل ولاء آخر . فلا تضارب ولا اشكال في كون الفرد ينتمي مثلاً إلى تدني فالعروبة فالافريقية فالإسلام في نفس الوقت .

( ٦ ) لابد للبرنامج التربوي للمسلم الجديد من أن يتعهد بتقديم المعلومات العلمية ويؤسس الأوضاع النفسية ويغرس العادات المطلوبة لحفظ الصحة الشخصية والعامة وتعريف الشاب المسلم باهمية الغذاء الصحي والنظافة والنوم الكافي وممارسة الرياضة البدنية في الهواء النقي مع ابداء أن فريضتي الصلاة بأوقاتها والصيام هما من أهم وأفضل أنواع الرياضة الجسدية إلى جانب فوائدهما الروحية والخلقية والاجتماعية . ولابد للمسلم الجديد أن يتعرف على مضار وأخطار الدخان والكحول والمخدرات والإباحية الجنسية فيعمل على تخليص المجتمع الإسلامي من هذه الشرور بممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

( ٧ ) **درس البيئة الطبيعية والعلوم المضبوطة:** إن درس البيئة الطبيعية من نبات وحيوان وجبال وأنهار وبحار ، والتأمل في السماء وما فيها من نجوم، كل هذه تحبّب الطبيعة للإنسان وتجعله يتأمل في عظمة الخالق فعليه أن يتعلم أن يكون صديقاً للطبيعة فينعم بخيراتها ويعمل على تنميتها ويقاوم اتلافها ثم يتعرف المسلم الجديد على الدّقة في القياس وعلى القوانين الطبيعية في الفيزياء والكيمياء وكيف أن هذه العلوم مهدت لنمو التقنيات الحديثة من الآت وماكينات ومخترعات . وكيف أن الإنسان استطاع بفضل العلوم أن ينشيء الحضارات وينمي الثروات . ويمكن ربط ذلك بالجغرافية الطبيعية والاقتصادية والسياسة وبالتاريخ .

المهم تنمية حبّ الاستطلاع وحبّ الاكتشاف في نفس المسلم الحديث عن طريق المشاهدات والأسفار والتجارب العلمية في المختبر باستعمال أجهزة

الميكرسكوب ( المجهر ) والتلسكوب والرجوع إلى الكتب الميسّرة الجذابة في كل هذه العلوم .

( ٨ ) **ممارسة الفنون الجميلة والهوايات :** من المهم جداً أن تشمل التربية وسائل التسلية والمتعة النافعة للطالب . فيتمتع المسلم الجديد بالفنون الجميلة من أدب ( شعر وقصة ورواية ) ومن موسيقى صوتية وآليّة ورسم وتمثيل وتصوير وغير ذلك من الهوايات الصناعية كالنجارة أو الميكانيات أو الزراعة كغرس الأزهار والأشجار أو جمع الطوابع إلى غير ذلك ، كل هذه الوسائل للتسلية يتعاطاها المسلم الجديد في أوقات الفراغ بعد أن يكون قد أتم واجباته اليومية وأدى فرائضه الدينية . ومن أحسن ما يثقف الإنسان المسلم في عطله وأوقات فراغه الحياة الكشافية والعيش في الطبيعة وفي المخيمات . ثم العوم في البحر وركوب الخيل وتسلق الجبال أو القيام بمسيرات على الأقدام .

( ٩ ) **التفتح على العالم :** نعيش في عصر ارتبطت فيه أجزاء الكرة الأرضية ببعضها بالمواصلات اللاسلكية والأقمار الاصطناعية والطائرات النفاثة . ولذلك وجب تنشئة المسلم الجديد على الاهتمام بشئون العالم والتعرف على أحوال الإنسان المعاصر وما توفره المعرفة من امكانات تعاون أو مصادر خطر ! ويحسن بالمسلم الجديد أن يتعلم لغة أجنبية واحدة على الأقل تفيده في أسفاره وفي مطالعاته للشؤون العالمية ..

( ١٠ ) **خدمة العلم وخدمة العمل:** يجدر بالعالم الإسلامي أن يكون لديه جيش دفاعي يحمي حدوده من الاعتداء الخارجي . ولذلك فيحسن تدريب الشباب المسلم على الحياة العسكرية واستعمال السلاح الحديث كما تفعل سويسرة . وذلك لغرض الاستعداد الدائم للدفاع الشرعي وليس للاعتداء . والجيش مدرسة فعالة في تنمية الروح الوطنية مع ما تتطلبه من شجاعة وتضحية ونظام دقيق في الحياة .

وإلى جانب خدمة العلم تقوم خدمة العمل حيث يقوم الشباب بالخدمة المدنية في القرى وفي إعمار الأرض ومقاومة التصحّر أو حفر القنوات إلى ما هنالك من أعمال تتطلب السواعد المفتولة والعزائم الصادقة . ومن مزايا خدمتي العلم والعمل إنهما يوحدان أبناء الشعب ويحققان المساواة فلا تفريق بين الغني والفقير وابن هذه الديرة أو تلك . فالمنهج التربوي الإسلامي الجديد ينبغي أن يعني بخدمتي العلم والعمل .

هذه في نظرنا هي أهم الأسس التي نقترح أن يوضع على ضوءها المحتوى التربوي الجديد لتكوين المسلم الجديد . والتعليم الإسلامي ينبغي أن يشتمل على ثقافة إسلامية أساسية ضرورية لكل مسلم تستمر مدى الحياة وتتجدد مع الأيام على الأسس التي بسطناها أعلاه . تليها ثقافة ( دراسية) منوعة وعلى درجات مختلفة لذوي الاختصاصات المهنية .

وفوق كل ما مرّ تؤسس المعاهد الاختصاصية العليا لإعداد القادة وتكوين العلماء المجتهدين والأساتذة المتخصصين في الحقول العلمية والتقنيات المنوعة وتربية الجميع على التحلي بالتقوى والعلم والحكمة والشجاعة .

**تجديد الطرق والوسائل لتكوين المسلم الجديد :**

( ١ ) إن التربية التي نريدها لتكوين المسلم الجديد هي تربية حياة وأفعال أكثر منها تربية تحفيظ وأقوال . والتربية هذه تتطلب غرف دراسة ومكتبة واسعة وغنية ومختبرات للعلوم ومسجد وقاعة اجتماع ( للمحاضرات العامة واللقاءات والتمثيل والحفلات الموسيقية ) . وساحة ألعاب ومزرعة وحانوت وورشات صناعية . ويمكن تنظيم جدول الأعمال والدراسة بحيث تكون كل المرافق هذه مشغولة طوال الوقت تقريباً .

( ٢ ) الفروق الفردية وضرورة مراعاتها : تقوم المدرسة بالتعرف على كل طالب واكتشاف مواهبه الخاصة وقابلياته للسير في كل فرع من فروع المعرفة . وإقرار البرنامج المناسب لكل فرد فيسير بالسرعة التي تناسبه بدون تراخ في السّير ولا استعجال فيه فلا تفرض مادة على طالب لا يستطيع هضمها كما لا يجوز أن يرهق الطالب بالدروس أو يصيبه الملل .

( ٣ ) افرادية التدريس : نقترح تشجيع التدريس الأفرادي ولاسيما في دروس الرياضيات واللغات بحيث يسير كل طالب في كل درس من الدروس مع الزمرة التي هي من مستواه . فقد يكون الطالب متقدماً في الرياضيات فهو يدرس مع زمرة متقدمة وهو مبتديء في اللغة الاجنبية فهو يدرسها مع زمرة مبتدئة . ولذلك وجب النظر في تعديل نظام الأقسام ( الصفوف ) ثم أننا ننصح بالغاء الأمتحانات الموحدة في مواعيد مقررة والسماح لكل طالب أن يدرس الدرس حتى يتمّه . فلا رسوب ولا إعادة السّنة . مع ابداء أن في هذا رجوع إلى تقاليدنا الإسلامية في التربية .

( ٤ ) الاكثار من **الإراءة والمشاهدة والزيارات والجولات والقيام بالقياسات والتجارب العلمية** ثم الدخول في النقاش **والبحث في الكتب** فهذا الأسلوب الفعال الحيّ يطبق في كل دروس العلوم الحياتية والطبيعية والاجتماعية . فطلاب تونس مثلاً يزورون القيروان وفي زيارتهم هذه يشاهدون المعالم التاريخية والحضاريّة والتطورات العمرانية فيبدأون بالبحث في كتب التاريخ والجغرافية ويطلعون على ما يتوفر من خرائط وتقارير فيكلفون بإعداد بحث عن القيروان ترافقه رسوم وصور .

( ٥ ) يشجع الطلاب على البحث المستقل في المكتبة وفي المختبر وورشة العمل وعلى استعمال الوسائل الميكانيكية مع ممارسة

فكّها وإعادة تركيبها وإصلاحها عند الاقتضاء . تنظم فرص للعمل التعاوني في البحث العلمي وفي المعمل والحقل .

( ٦ ) يشجّع الطلاب على الابتكار والابداع في الفنون الجميلة وفي الهوايات الميكانيكية. كما يشجعون على العمل الدؤوب لتحقيق السمّو والاتقار ويكافأ الطالب الممتاز .

( ٧ ) تشجع التنظيمات الطلابية والعمل في لجان أدبية أو فنية أو علمية أو اجتماعية .

( ٨ ) تشجع الحياة الديمقراطية المقترنة بالمسؤولية والنظام المحكم فلا يسمح بالتراخي أو التهاون .

( ٩ ) يسود جوّ من الأدب والاحترام المتبادل بين الطلاب والهيأة التدريسية ويؤكد على تقوية روح الولاء للمدرسة .

( ١٠ ) تؤسس علاقات تعاونية صميمة بين المدرسة والبيئة ولاسيما مع أولياء الطلاب .

وأخيراً نقول هذه آراء تمثل اجتهادنا في تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي هي معروضة للنقاش مع الترحيب بكل نقد أو اقتراح أو تصحيح والله الهادي للصواب .

# نحو فهم نظام البنوك الإسلامية*

د . جمال الدين عطية

المصرف الإسلامي الدولي ــ لوكسمبورج

## ــ ١ ــ
## مصطلحـــــات

قبل أن أدخل في صميم الموضوع ، أراني مضطراً إلى توضيح بعض المصطلحات التي قد توجد نوعاً من اللبس إذا لم تحدد معالمها ، خاصة المصطلحان اللذان سيدور حولهما البحث وهما مصطلحا البنوك والودائع .

فالبنك كما هو معلوم هو المؤسسة التي تتلقى الودائع وتقدم القروض ، وهي تلتزم تجاه المودعين بردّ أصل الوديعة والفائدة المحددة مسبقاً ؛ كما أنها ــ حفاظاً على مصلحة المودعين ــ تأخذ الحيطة اللازمة والضمانات التي تؤمن استردادها للقروض التي تقدمها لعملائها مع الفائدة المحددة مسبقاً ..

وأرجو المعذرة إن كان هذا التعريف المبسط لا يغطي كافة الأنشطة التي تقوم بها البنوك ، ولكني أظن أنه مناسب لتحديد الوظيفة الأساسية للبنوك وهي الوساطة بين من لديهم الأموال ومن هم بحاجة إليها .

والوديعة كما هو معلوم كذلك عقد يلتزم بموجبه المودع لديه بالمحافظة على الشيء المودع ورده إلى المودع وهو يستحق على ذلك أجراً .

ولكن إذا كان الشيء المودع من المثليات وإذن المودع للمودع لديه في استعمالها دون

* قدم البحث إلى مؤتمر البنوك الإسلامية ، نيويورك ، ١٩٨٤/١٢/١٢ .

استهلاكها انقلبت الوديعة إلىٰ رعاية إن كانت بدون مقابل وإلىٰ إجارة إن كانت بمقابل .

أما إذا كان الاستعمال يؤدي إلىٰ هلاكها أصبحت قرضاً والتزم المقترض بردّ مثل ما اقترض لا عينه بالإضافة إلىٰ الفائدة المتفق عليها .

والعرف الذي تجري عليه البنوك من استعمال الأموال المودعة لديها يجعل علاقتها بأصحاب هذه الأموال علاقة مقرض ومقترض — لا مودِع ومودع لديه — تماماً كعلاقتها بعملائها الذين يقترضون منها .

لذلك كان إطلاق اصطلاح الوديعة خطأ في هذه الحالة ويؤدي إلىٰ اللبس وقد تردد الفقه كما تردد القضاء في إعطاء التكييف الصحيح لهذه العلاقة بين القرض والوديعة الناقصة والوكالة Mandate والعقد من نوع خاص suigeneris وتكييف كل حالة وفقاً لملابساتها من إمكانية استرداد الوديعة في أي وقت ونية الطرفين ..

ورغم ذلك فالبنوك مستمرة في استخدام اصطلاح الوديعة في علاقتها بأصحاب الأموال . ولا أريد أن أتوسع في تتبع أصل مؤسسة البنك ونظام الوديعة ، ويكفي أن أشير إلىٰ أن التعريفين المشار إليهما قد عم استعمالهما في جميع أنحاء العالم منذ أكثر من قرن من الزمان .

غير أن ظاهرة جديدة هي موضوع حديثنا اليوم بدأت في استعمال هذين المصطلحين في غير ما اعتاد الناس استعمالهما له ، ولذلك لزم التنبيه منعاً من اللبس .

فالمؤسسات التي نتحدث عنها اليوم باسم « البنوك الإسلامية » مؤسسات تتلقى « الودائع » وتقدم « القروض » كذلك إذا جاز استعمال هذه المصطلحات ولكنها لا تلتزم تجاه « المودعين » بردّ أصل « الوديعة » وإنما تشركه معها في نتيجة نشاطها ربحاً أو خسارة كما أنها في استخدامها لهذه الأموال لا تقدمها كقروض بفائدة محددة مسبقاً وإنما تستثمرها بصيغ مختلفة سوف نفصلها فيما بعد .

وحتىٰ لا يختلط أمر هذه المؤسسات مع البنوك التقليدية فقد أطلقت علىٰ أنفسها اسم البنوك الإسلامية ، واستخدم بعضها اسم بيوت التمويل كما اقترح البعض استخدام اسم بنوك بلا فوائد .

وتمييزاً كذلك بين نظام الودائع في البنوك ونظام « الودائع » لدىٰ هذه المؤسسات ، فقد أطلق عليها مصطلح الودائع الاستثمارية أو حسابات الاستثمار أو حسابات المشاركة ( تركيا ) أو ودائع الرساميل التوظيفية ذات المدة ( ايران ) .

ونظراً لأن هذه المصطلحات الجديدة قد نشأت في ظل أوضاع قانونية تعترف بها ، كما جرىٰ عرف الناس باستعمالها فلا نملك إلا التنبيه علىٰ الفروق بين مضمون كل من هذه المصطلحات منعاً من اللبس ، وإن كان

من المرغوب فيه التوصل إلىٰ مصطلحات جديدة أصدق تعبيراً عن المعنىٰ المقصود وأكثر ضبطاً للمضمون .

وأكتفي بتوضيح هذين المصطلحين في هذه المقدمة وسأشير أثناء حديثي إلىٰ المزيد من المصطلحات غير المألوفة في أوساط البنوك التقليدية .

— ٢ —

**تصنيف**

هناك أمر آخر يلزم توضيحه ، وهو أن المؤسسات التي نتحدث عنها باسم البنوك الإسلامية أو بيوت التمويل يمكن تصنيفها — من حيث إطارها القانوني — إلىٰ المجموعات التالية :

**المجموعة الأولىٰ** : وتضم معظم هذه المؤسسات ، وهي تلك التي نشأت في بلاد إسلامية تسود فيها النظم المصرفية التقليدية ، وتنظمها قوانين مصرفية علىٰ النمط الغربي ، وقد نشأت هذه البنوك بمقتضىٰ قوانين خاصة أعفتها من قواعد النظام المصرفي السائد وقوانينه ، بل ومن اشراف البنوك المركزية أو سلطات الرقابة علىٰ المصارف .

**المجموعة الثانية** : وتضم المؤسسات التي توجد في بلاد إسلامية قامت بتغيير نظامها المصرفي كلياً إلىٰ النظام الإسلامي كباكستان وإيران والسودان مؤخراً ، أو جزئياً بالسماح لبيوت التمويل ( دون تسميتها بالإسلامية ) كتركيا مؤخراً .

وقد صدرت في كل من هذه الدول قوانين خاصة بتنظيم هذه المؤسسات المصرفية ، لعل أكثرها تفصيلاً وتطوراً هي القوانين واللوائح التي صدرت في الباكستان لهذا الغرض .

**المجموعة الثالثة** : وتضم حتىٰ الآن بنكاً واحداً هو المصرف الإسلامي الدولي في الدانمرك حيث سمح له بممارسة أنشطة البنوك الإسلامية دون أي إعفاء من القوانين المصرفية في الدانمرك ، وهو بذلك تجربة رائدة لاثبات إمكان ممارسة النشاط المصرفي وفقاً للشريعة الإسلامية وللقوانين المصرفية التقليدية في نفس الوقت .

ولا يخفى أن هذا التنوع في الإطار القانوني الذي يحكم البنوك الإسلامية يؤدي إلىٰ التنوع في أنظمتها وطرق تعاملها .

كما أن اختلاف الرأي في فهم الشريعة الإسلامية قد أدى كذلك إلىٰ تطبيقات متنوعة وليس تطبيقاً واحداً للمبادىء الإسلامية في المعاملات المصرفية .

وهذا التنوع بسببيه المشار إليهما مما يثري تجربة البنوك الإسلامية ويفتح أمامها العديد من الصيغ والأساليب ، ولا يعتبر كما قد يظن البعض نقطة سلبية , إن كان بطبيعة الحال مما يزيد صعوبة الفهم لغير المطلعين علىٰ نظم وأساليب هذه المؤسسات .

## — ٣ —

## الأصــول

لعله من المناسب كذلك قبل الدخول في التفاصيل — وحتىٰ نتهيأ نفسياً وفكرياً لفهمها — أن نلقي بعض الضوء علىٰ الفلسفة الكامنة وراء هذا النظام الجديد :

**الحقيقة الأولىٰ** : أن الفكرة الأساسية ليست جديدة فقد حرم الربا فلاسفة الرومان كشيشرون واليونان كأفلاطون ( في كتابه الجمهورية ) وأرسطو ( في كتابه السياسة ) . وحرمتها اليهودية فقد ورد في سفر التثنية ٢٣ : ١٩ ، ٢٠ « لا تقرض أخاك بربا ، ربا فضة أو ربا شيء مما يقرض بربا — للأجنبي تقرض بربا ، ولكن لأخيك لا تقرض بربا » . وفي سفر الخروج ٢٢ : ٢٥ « ان أقرضت فضة لشعبي الفقير .. فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا » .

وفي سفر اللاويين ٢٥ : ٣٥ : ٣٦ : ٣٧ « وإذا افتقر أخوك ، وقصرت يده عندك ، فاعضده ، غريباً أو مستوطناً ، فيعيش معك ، لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة ، بل أخش إلٰهك ، فيعيش أخوك معك ، فضتك لا تعطه بالربا ، وطعامك لا تعطه بالمرابحة .

ورغم هذا التحريم فقد تعامل اليهود فيما بينهم بالربا ، حتىٰ جاء المسيح فطردهم من الهيكل عندما دخله ، إذ ورد في الإنجيل متى ٢١ : ١٢ ، ١٣ « ودخل يسوع إلىٰ هيكل الله ، وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون في الهيكل ، وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام ، وقال لهم :

مكتوب بيتي بيت الصلاة يدعى ، وانتم جعلتموه مغارة لصوص .

بل ذهبت تعاليم المسيح إلىٰ ترك أصل القرض للمقترض ( متىٰ ٥ : ٤٢ ، لوقا ٦ : ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ) وقد أكد توماس الأكويني علىٰ تحريم المسيحية للربا كما فعل ذلك مارتن لوثر الذي ألحق بالربا كثيراً من البيوع الربوية .

**الحقيقة الثانية** : ان الربا المحرم في الإسلام علىٰ نوعين :

نوع هو الزيادة في الدين مقابل الأجل في السداد ، وهذا هو الربا الأصلي المحرم لذاته والذي كان موجوداً في الجاهلية ويسمى ربا الديون .

ونوع حرم لا لذاته ولكن لأنه يفتح باباً إلىٰ الربا الأصلي المحرم لذاته أو لانه يؤدي إلىٰ الجهالة والغبن اللذين يأباهما الإسلام ، ويحرمهما نصوص أخرى تحريماً أصلياً ويسمىٰ ربا البيوع .

وهذا النوع الأخير ينقسم بدوره إلىٰ قسمين ربا النساء وربا الفضل وتضمهما أحاديث تحريم الربا في الأصناف الستة : الذهب والفضة والقمح والشعير والملح والتمر . ففي كل صنف من هذه الاصناف يحرم مبادلة صنف بصنفه إلا مع التساوي والتقابض . أما إذا كانت المبادلة بين صنفين مختلفين أبيح عدم التساوي لكن ظل شرط التقابض قائماً .

والحكمة واضحة في تخصيص هذه الأصناف بهذه القيود ففي الصنفين الذهب والفضة — يبرز معنىٰ التأكيد علىٰ دورهما النقدي ( والتقليل من دورهما كسلعة ) وبهذا الاعتبار فلا تستحق النقود عائداً بمفردها لأن وظيفتها المبادلة مع السلع والخدمات التي هي محل الإنتاج المنتج للربح .

أما باقي الأصناف الأربعة الأخرى فان اشتراط التساوي عند تبادلها يدفع إلىٰ توسيط النقود منعاً للجهالة والغبن .

أما اشتراط التقابض — فلأنها قوت الناس الأساسي لحياتهم — يدفع إلىٰ حصر التعامل التجاري فيها للقادر علىٰ الدفع الفوري ، أما غير القادر فإن كان عجزه مؤقتاً فسبيله القرض الحسن وإن كان عجزه دائماً فواجب المجتمع افراداً أو حكومة توفير الحد الأدنىٰ الكريم لمعاشه .

**الحقيقة الثالثة** : أن الإسلام بهذه النصوص القاطعة لم يترك مجالاً للكسب علىٰ النقود إلّا بالمخاطرة في الإنتاج ، ودفعاً للناس إلىٰ هذه المخاطرة كانت الزكاة — إلىٰ جانب اسهامها في سد حاجة المحتاجين — حافزاً لصاحب المال إلىٰ دفع ماله إلىٰ ميدان الاستثمار حتىٰ لا تأكله الزكاة ( وهي ٢١/٢٪ من رأس المال ) إذا ظل راكداً بعيداً عن مجال الإنتاج المثمر .

فالنهي الشديد عن الاستثمار بالربا ، بالزكاة كحافز علىٰ عدم ترك المال دون استثمار يتغير موقف صاحب المال من سلبية المستثمر بالربا الذي لا يعبأ بكيفية استخدام امواله طالما ضمن الربا المتفق عليه إلىٰ ايجابية المستثمر الذي يخاطر بماله ويحرص بالتالي علىٰ اختيار مجال استثماره وعلىٰ متابعته حتىٰ يحقق غرضه ، وبذلك يؤدي أمانة هذا المال الذي استخلفه الله فيه .

وفي اختيار المستثمر للمجال الذي يستثمر فيه ماله ومتابعته لهذا الاستثمار يضع الإسلام له من المعالم والارشادات ما يجعله يوجه ماله توجيهاً لا يقتصر علىٰ مبلغ الربح الذي يحققه له فحسب وانما يراعى كذلك تحاشي المحرمات بجميع أنواعها من ناحية ، ومن ناحية أخرىٰ أداء المال لوظيفته الاجتماعية .
وبهذه الاعتبارات مجتمعة يأخذ المال مكانه الطبيعي أداة في يد الانسان لخدمة القيم الانسانية لا سيداً يتحكم في الإنسان وإلهاً يعبد من دون الله .

## — ٤ —
## المــوارد

ونبحث هنا بعض المسائل المتعلقة بالودائع في البنوك الإسلامية .

١ — والودائع في البنوك الإسلامية علىٰ نوعين :

ا — **الحسابات الجارية** : وهذه تضمنها البنوك الإسلامية كما هو الشأن في البنوك الأخرىٰ ، ولا تستحق من حيث المبدأ أي عائد كما لا تتحمل أي خسارة ، وانما يجوز للبنك — دون شرط مسبق — ان يمنح أصحابها أي جوائز أو امتيازات أو

تسهيلات . وتمارس بعض البنوك الإسلامية هذا الأمر ، كما نصت عليه صراحة المادة السادسة من قانون النظام المصرفي الإسلامي في إيران .

ب — والودائع لأجل — بهذه الصفة — تختلف اختلافاً جذرياً عن مثيلاتها في البنوك الأخرى حيث تضمن البنوك أصل الوديعة والفائدة عليها .

أما في البنوك الإسلامية ، فهي لا تضمن — نظرياً — لا أصل الوديعة ولا عائداً محدداً عنها .

والبنوك الإسلامية — بهذه الطريقة — لا تقوم كطرف أصيل في العلاقة مع كل من المودعين والمستخدمين للأموال ، وإنما تقوم بدور الوكيل عن المودعين في مواجهة المستخدمين للأموال ، وهذه الوكالة على نوعين :

أحدهما : وكالة فيها تفويض من المودعين باستثمار الودائع في أي مشروع ، وهو ما يسمى بالودائع العامة حيث تقوم البنوك الإسلامية بالاستثمار مع العديد من مستخدمي الأموال ويضم هذه الودائع العامة وعاء تصب فيه أرباح هذه الاستثمارات التي يجري بالتالي توزيعها على المودعين بنظام النمر ( أي المبلغ مضروباً في المدة ) بعد استقطاع حصة البنك مقابل الوكالة أو الإشراف .

والثاني : وكالة فيها تقييد من المودعين باستثمار ودائعهم في مشروعات محددة يقومون بدراستها والموافقة عليها وتحمل مخاطرها وتعود إليهم أرباحها بعد استقطاع حصة البنك مقابل الوكالة والإشراف ، وهذا ما يسمى في مصطلح البنوك الإسلامية بالودائع المخصصة .

ومن الواضح أن هذين النوعين من الودائع — خاصة النوع الثاني — يقوم فيه البنك بالوظيفة المسماة في المصطلح المصرفي بأمناء الاستثمار Fiduciary Function كما أن من المسلم به أن المودع — في الصورتين — عالم وموافق على المخاطر التي تتعرض لها وديعته بل إن هذا المبدأ هو ما يجعله يقبل على إيداع أمواله في هذا النوع من الحسابات ويتجنب إيداعها بنظام الفائدة المحددة مسبقاً .

والأخذ بمبدأ سلطان الإدارة في هذا الصدد — وحيث لا مخالفة للنظام العام أو الأخلاق العامة — يقوم أساساً قانونياً سليماً لهذا النوع من الودائع .

٢ — وإذا كان هذا هو الأساس النظري للودائع في البنوك الإسلامية ، فلا يعني ذلك أن البنوك الإسلامية تنطلق من هذا الأساس لتعرض مودعيها لمختلف أنواع المخاطر فسنرى عند الحديث عن الاستخدامات كيف تتخذ البنوك الإسلامية ضوابط للحذر والسلامة في استثماراتها .

ومن ناحية أخرى ، فإن ضمان الوديعة بل وحداً أدنى من العائد عليها ليس مستبعداً في نظرية البنوك الإسلامية وذلك في الحالات التالية :

١ ــ إشتراط صاحب المال علىٰ المضارب في عقد الوديعة عدم استخدام ماله إلا في عمليات تدر حداً أدنى من العائد .
ب ــ قيام طرف ثالث بضمان الوديعة وحد أدنىٰ من العائد عليها ، ويمكن أن يكون هذا الطرف الثالث هو أحد أجهزة الدولة .
ج ــ قيام مؤسسة تأمين تعاوني تشارك فيها مختلف البنوك الإسلامية مهمتها ضمان الودائع في حالات معينة يتفق عليها .
د ــ نصت المادة الرابعة من قانون النظام المصرفي الإسلامي في إيران علىٰ أنه لا مانع لدىٰ المصارف من تأمين ودائع الرساميل التوظيفية ذات المدة .

٣ ــ وتبقىٰ ملاحظة قانونية تتعلق بالتكييف القانوني لربح المودع إذا طبقنا عليه المعايير الحالية للبنوك والشركات :
فالمودع يتنازل مقدماً عن حقه في الفوائد ، ومعلوم أنه في معظم الدول ــ باستثناء فرنسا علىٰ حد علمي ــ لا يشترط القانون حداً أدنىٰ للفوائد علىٰ الودائع ، وبذلك يكون تنازل المودع عن الفوائد أمراً لا مساس له بالقانون المصرفي . كما أن حقه في نسبة الأرباح ــ إذا اعتبرنا أن دخل استثمارات البنك يمثل ربحه الإجمالي ــ أساسه هو تنازل المساهمين في البنك ــ وهم أصحاب الحق في أرباح البنك ــ عن جزء من ربح البنك للمودعين ، ولا قيد كذلك من جانب قانون الشركات علىٰ حق المساهمين في التنازل عن أرباحهم .

٤ ــ وهذا التكييف يؤدي بنا إلىٰ مشكلة ضريبية في خضوع العائد الموزع علىٰ المودعين للضريبة ، فمن المعلوم أن الفوائد التي تدفعها البنوك العادية للمودعين تعتبر عبئاً علىٰ أرباحها تخصم منها قبل الوصول إلىٰ الربح الخاضع للضريبة والذي يوزع الصافي منه بعد الضريبة والاحتياطات علىٰ المساهمين .

وفي حالة البنوك الإسلامية تجري المحاسبة علىٰ نفس النسق ، حيث يعتبر العائد الذي يوزع علىٰ المودعين عبئاً علىٰ أرباح البنك يخصم منه قبل الوصول إلىٰ الربح الخاضع للضريبة ، ومعاملة الوادائع في البنوك الإسلامية نفس معاملة الفوائد علىٰ الودائع في البنوك العادية أمر طبيعي إذ كلاهما عائد علىٰ المال ، وتحاشياً للبس في المصطلحات نفضل استخدام لفظ العائد Yield لما يوزع علىٰ المودعين تمييزاً له عن لفظ الربح dividend الذي نحتفظ به لما يوزع علىٰ المساهمين . ويجري صياغة الميزانية وحساب الأرباح والخسائر علىٰ هذا الأساس .

وقد نصت المادتان ٦ ، ٨ من قانون مؤسسات التمويل الخاصة التركي علىٰ معاملة عائد الودائع نفس معاملة الفوائد من الناحية الضريبية .
وعلىٰ أن الأرباح المدفوعة من مستخدمي الأموال إلىٰ المؤسسة تعتبر عبئاً علىٰ أرباحها .

— ٥ —

## الاســـتخدامات

لا تكاد تخرج ممارسات البنوك الإسلامية في استثمار مواردها عن الطرق الثلاثة الآتية :

**أولاً : تمويل النشاط الاقتصادي لعملاء البنك** : وهي الوظيفة التي تقوم بها البنوك العادية علىٰ سبيل الإقراض بفائدة محددة مسبقاً ، وتقوم بها البنوك الإسلامية علىٰ سبيل المشاركة في الربح والخسارة أو المرابحة أو الإيجار .. الخ .

**ولعل صيغة التمويل علىٰ أساس المشاركة في الربح والخسارة هي أبعد الصيغ عن النظام** المصرفي الحالي نظراً لما يتعرض له البنك فيها من مخاطر نقصان أصل مبلغ التمويل في حالة الخسارة . وقد تنبهت البنوك الإسلامية في وقت مبكر إلىٰ خطورة الاقتصار علىٰ هذه الصيغة واتجهت إلىٰ تحديدها لائحياً أو عملياً بحيث لا تتجاوز نسبة محددة من مجموع مواردها ، بل وحصرها البعض في نسبة محددة من حقوق المساهمين دون المودعين وأصبح بذلك خضوعها للتقييد أمراً مقبولاً لدى البنوك الإسلامية كما هو الشأن في تقييد البنوك العادية في شراء أسهم الشركات بنسبة محددة من رأسمالها .

ويهمني هنا التأكيد علىٰ أمرين :

١ — أن البنوك الإسلامية تقوم بدراسة وتقييم المخاطر التي تتضمنها المشروعات التي تطلب التمويل بنفس الأساليب التي تقوم بها البنوك التقليدية سواء فيما يخص مخاطر العميل أو الدولة ( سياسياً واقتصادياً ) أو العملة ، بل وتقوم بهذا التقييم بدرجة أعلىٰ مما تقوم به البنوك التقليدية لمواجهة المخاطر الإضافية التي تتعرض لها نتيجة المشاركة في نتائج المشروع الذي تموله .

٢ — أن البنوك الإسلامية بممارستها لهذا النوع من التمويل تقوم بالدور الذي تحجم عنه البنوك التقليدية في تقديم رأس المال المخاطر risk capital وهو الشرط اللازم — بانضمامه إلىٰ المعرفة — knowhow لاستمرار اسهام العلم في خدمة الانسان والحضارة .

**أما التمويل بالمرابحة** فلا يثير صعوبة في نظر النظم المصرفية العادية فيما عدا مسألة جواز تملك البضاعة من حيث المبدأ ، إذ أنه من الناحية العملية يتم نقل ملكية البضاعة فور تملك البنك لها إلىٰ المشتري ، وتبقىٰ مسألة تملك البنك للبضاعة أشبه بحق البنك في حالة إصدار مستندات البضاعة في الاعتمادات المستندية لأمر البنك الذي يحولها بالتظهير إلىٰ فاتح الاعتماد ، وإن كان الهدف في حالة الاعتمادات المستندية هو إعطاء البنك ضماناً علىٰ البضاعة بينما الهدف في حالة المرابحة هو تأكيد دور البنك كمشتر وبائع للبضاعة ، وهي مسألة أكاديمية مازالت محل إعادة نظر في تكييفها الشرعي بغية تبسيطها وتقريبها إلىٰ الواقع ونية الأطراف المتعاقدة . ويتصل بهذه المسألة مشكلة ضريبية في البلاد التي تفرض ضريبة القيمة المضافة علىٰ المبيعات VAT أو ضريبة نقل

**ملكية العقار أو السيارات مثلا ، والتي يعتبر دفع البنك الإسلامي لها ثم دفع العميل لها مرة أخرى ازدواجاً في الضريبة يزيد من تكلفة البضاعة علىٰ العميل .**

والمأمول أن تراعي السلطات الضريبية الدور التمويلي للبنوك الإسلامية فتعفيها من هذه الضريبة قياساً علىٰ البنوك العادية التي لا تخضع لهذه الضرائب عند تمويلها للنشاط التجاري علىٰ أساس الفائدة ولا يكون اختلاف الصيغة سبباً في اختلاف المعاملة الضريبية .

بقي **التمويل بصيغة الايجار والإيجار بشرط التمليك** للعقارات والمعدات والالآت ووسائل النقل كالطائرات والسفن وقد أصبح أحد الأنشطة المصرح للبنوك العادية القيام بها في معظم الدول ، ولا تمثل بالتالي مشكلة خاصة عند قيام البنوك الإسلامية بها فشأنها في ذلك شأن البنوك الأخرى .

**ثانياً : تمويل النشاط الإقتصادي من خلال شركات تابعة للبنك :**

وهذه هي الطريقة الثانية التي تتبعها البنوك الإسلامية في استثمار مواردها إذ تقوم بانشاء شركات تابعة متخصصة في مختلف قطاعات الاقتصاد من تجارة داخلية وخارجية وإسكان ومقاولات صناعات بأنواعها .. الخ ، وتكون رؤوس أموال هذه الشركات إما مملوكة ١٠٠٪ للبنك أو يملك البنك نسبة غالبة فيها ، ويقوم البنك بتمويل رأسمالها العامل وفقاً لإحدى الصيغ التي يتم بها تمويل الغير ، وتلجأ البنوك العادية إلىٰ هذه الطريقة حيث يخضع رأس المال الرمزي للنسبة المسموح للبنك شراؤها من الأسهم ، بينما يعامل تمويل رأس المال وهو الأهم معاملة القروض باعتباره قرضاً مضموناً بفائدة محددة .. ورغم أن ضآلة رأس مال الشركة التابعة لا يعتبر واقياً من مخاطر إقراض مبلغ كبير إليها ، إلا أن اختلاف الشخصية المعنوية يجعل سلطات الرقابة علىٰ البنوك تغض الطرف في بعض البلاد عن هذا النشاط وتعتبره ـــ وفقاً للظاهر ـــ قرضاً مضموناً وفقاً لتقدير إدارة البنك .

ولا تختلف البنوك الإسلامية في هذا الصدد عن البنوك العادية سوىٰ أنها تعامل شركاتها التابعة وفقاً للصيغ السابق الإشارة إليها ، وإن كان من الممكن دائماً ـــ إن كان ذلك كافياً من وجهة نظر سلطات الرقابة المصرفية ـــ اعتبار التمويل المقدم من البنك إلىٰ الشركة التابعة قرضاً حسناً ـــ أي بدون عائد ـــ اكتفاء بالربح العائد علىٰ البنك في صورة توزيعاتdividend الشركات التابعة . كما أن من الممكن أن تتوسط شركة قابضة ـــ تملك البنك أو يملكها البنك ـــ في تمويل هذه الشركات وإن كان الوضع يختلف من دولة إلىٰ أخرى وفقاً لمعاملة القانون المصرفي فيها للشركات التابعة والشقيقة .

**ثالثاً : القيام بالنشاط الاقتصادي ـــ والتجاري بالذات ـــ مباشرة بواسطة البنك :**

وهذه هي الطريقة الثالثة التي لجأت إليها بعض البنوك الإسلامية بل وتوسعت فيها ، وساعدها علىٰ ذلك بطبيعة الحال النص في نظمها الأساسية التي صدرت بقوانين علىٰ السماح لها بجميع الأنشطة التجارية والصناعية والزراعية والنقل والتخزين والتأمين التبادلي وغير ذلك .

وفي رأيي أنه من المستحسن وضع بعض القيود علىٰ قيام البنك الإسلامي بنشاط تجاري مباشر لما في ذلك من منافسة غير مشروعة لعملائه الذين يأتمنونه علىٰ أسرارهم التجارية بحكم اطلاعه علىٰ مستندات الاستيراد في الاعتمادات المستندية التي تفتح عن طريقه ــ ولذلك فان البنوك ــ شأنها في ذلك شأن المهن التي يؤتمن القائمون بها على أسرار عملائهم كمراقبي الحسابات والمحامين ــ ينبغي أن تظل بمنئى عن القيام بنفس النشاط حتىٰ لا تقع تحت طائلة المنافسة غير المشروعة .

وهذه الملاحظة خاصة بعمليات تجارة المواد المصنعة كالسيارات والمواد الغذائية مثلاً ، ولا تمتد بالتالي إلىٰ الاتجار في الأسواق الدولية في المواد الخام كالمعادن والحبوب حيث الأسعار يحددها العرض والطلب في البورصات العالمية بعيداً عن العملاء المحليين ، والملاحظة التي تثور هي في عدم جواز دخول البنك الإسلامي في عمليات مفتوحة open positions وتحمل مخاطر لا داعي لها هي أدخل في المغامرة speculation منها في المتاجرة . والذي أراه هو تقييد البنك الإسلامي من هذه الناحية .

والأنسب ــ في رأيي ــ هو قيام شركات تابعة للبنك بهذه الأنشطة المباشرة حتى يتفرغ البنك لوظيفته الأساسية في مجال التمويل .

ــ ٦ ــ

## الإطار التنظيمي

يختلف الاطار التنظيمي للبنوك الإسلامية وفقاً للتصنيف الذي سبق تفصيله في بداية هذه الكلمة .

١ ــ ففي البلاد الإسلامية التي سمحت بإنشاء بنوك إسلامية مع بقاء نظامها المصرفي علىٰ النمط الغربي جنباً إلىٰ جنب ، كان من الضروري إعفاء البنوك الإسلامية من الخضوع لقواعد النظام المصرفي لاختلاف طبيعة العمل في النظامين .

ومع انتشار حركة البنوك الإسلامية وتدفق الودائع عليها ، بدأت البنوك المركزية في الدول الإسلامية تبحث في كيفية تنظيم عملها ، وكان آخر اجتماع عقد لهذا الغرض في أزمير/تركيا من عدة شهور ولم تتح لي بعد المعلومات الكافية عن اتجاه التفكير .

٢ ــ أما البلاد الإسلامية التي وضعت إطاراً تنظيمياً كاملاً أو جزئياً للبنوك الإسلامية ، فسأتعرض بإيجاز لبعض ملامح هذه الأطر في كل من باكستان وإيران وتركيا ، أما السودان فلم يتح لي بعد الاطلاع علىٰ ما وضعته من نظم مصرفية إسلامية .

ا ــ ويبدو بوضوح من متابعة هذه النظم أن الباكستان قد تقدمت أشواطاً بعيدة في تنظيم النشاط المصرفي الإسلامي ؛ فقد صدرت فيها العديد من القوانين واللوائح والتعليمات التي تضبط نشاط المصارف منذ المراحل الأولىٰ لتطبيق النظام التي بدأت في ١٩٨١/١/١ ، ولكن مازال هناك الكثير من القوانين التي ينبغي إصدارها أو تعديلها قبل أن تكتمل أسلمة النظام المصرفي كله والتي قدر لها منتصف ١٩٨٥ .

وأكثر ما يسترعي الانتباه أن نشاط المضاربة أي تمويل المشروعات علىٰ أساس المشاركة في الربح والخسارة قد سمح به ضمن شروط معينة لشركات سميت شركات المشاركة ، وتقوم هذه الشركات بإصدار صكوك تمثل حصصاً في المشروعات التي تمولها ويمكن للبنوك تداول هذه الصكوك ضمن نسب معينة حددها القانون .

أما باقي الأنشطة من مرابحة وإيجار والتي لا تتعرض فيها البنوك لمخاطر غير عادية فقد سمح للبنوك القيام بها .

ب ــ والذي يتبين من قانون النظام المصرفي الإسلامي في إيران ان مظاهر الرقابة والتوجيه التي يفرضها القانون والمصرف المركزي تشمل ما يلي :

١ ــ منع توظيف رساميل المصارف في إنتاج الكماليات والأمتعة الاستهلاكية غير الضرورية .

٢ ــ منع المصارف من تمويل القطاع الخاص في مجال الواردات .

٣ ــ إعطاء الأولوية للتعاونيات في اعطاء التسهيلات التجارية .

٤ ــ إعطاء المصرف المركزي حق تعيين مجالات الاستثمار ، وتحديد الحد الأدنىٰ والحد الأعلىٰ لهامش ربح المصارف في المجالات المختلفة ، مع جواز التفاوت وفقاً للأماكن والمجالات وموارد العملاء ، وكذلك تحديد الحد الأعلىٰ للتسهيلات الممنوحة لكل عميل .

٥ ــ إعطاء الصيغة التنفيذية لسندات العقود التي تبرمها المصارف .

٦ ــ اختصاص المصارف بدخلها عن الخدمات المصرفية وعدم توزيعه علىٰ المودعين .

ج ــ أما قانون مؤسسات التمويل الخاصة التركي فقد اقتصر علىٰ ضرورة الفصل بين الحسابات التالية :

١ ــ الحسابات الجارية بالعملة التركية .

٢ ــ الحسابات الجارية بالعملات الأجنبية .

٣ ــ حسابات المشاركة بالعملة التركية .

٤ ــ حسابات المشاركة بالعملات الأجنبية .

بحيث يتم تشغيل المبالغ المودعة في كل من هذه الحسابات بصورة منفصلة ، وهو إجراء تدعو إليه حماية المودعين من مخاطر فروق العملة من ناحية وتحقيق السيولة اللازمة للحسابات الجارية من ناحية أخرى .

٣ ـ بقيت الإشارة إلىٰ ان المصرف الإسلامي الدولي في الدانمرك ـ وهو المصرف الإسلامي الوحيد خارج البلاد الإسلامية ـ يخضع للقانون المصرفي الدانمركي دون أي إعفاءات أو امتيازات ، كما أنه في نفس الوقت يخضع لقيود الشريعة الإسلامية مما يجعل منه تجربة فريدة في إمكان تطبيق الشريعة الإسلامية في هذا المجال ضمن الإطار الذي يحكم البنوك التقليدية .

٤ ـ وأختتم هذا الجزء من البحث بمقترحات موجزة لتنظيم نشاط البنوك الإسلامية :

ا ـ رفع الحد الأدنىٰ لرأس المال ، ورفع نسبة رأس المال إلىٰ الودائع .

ب ـ رفع نسبة الاحتياطي القانوني والاحتياطي العام ، والفصل بين احتياطات المساهمين ومخصصات استثمارات الودائع ، لمواجهة المخاطر الإضافية التي لا تتعرض لها البنوك العادية أو تتعرض لها بنسبة أقل .

ج ـ رفع نسب السيولة عن مثيلتها في البنوك العادية وتنويعها وفقاً لأنواع الودائع وأنواع الاستثمارات .

د ـ تكوين احتياطي السيولة من العناصر التي تتعامل فيها البنوك الإسلامية كالأوراق التجارية والأسهم وشهادات الودائع المتقاسمة الأرباح ، وبشرط أن تكون هذه العناصر قابلة للتداول وفقاً لمعايير خاصة .

**هـ ـ نسب المخاطر المسموح بها :**

تقوم فكرة القوانين المصرفية في حماية الودائع علىٰ دعامة أساسية هي تقليل المخاطر إلىٰ أقل درجة ممكنة .

ولا تنازع البنوك الإسلامية في هذا الاعتبار ، وإن كان الشائع عنها وعن الاقتصاد الإسلامي عامة أن الأساس فيه هو التعرض للمخاطر ، وهذه الشائعة غير دقيقة وتحتاج إلىٰ تفصيل وضبط :

فالقاعدة هي ما عبرت عنها نصوص كثيرة : الخراج بالضمان ، الغرم بالغنم ، النهي عن ربح ما لم يضمن ..

فلاشك أن الكسب الناتج عن معاملة ربوية مضمون فيها رأس المال والربح كسب محرم لانعدام عنصر المخاطرة من جانب صاحب المال ..

ولكن في المقابل ، فإن عملية الرهان والمقامرة ـ سواء أدت إلىٰ ربح أو إلىٰ خسارة كما في الغالب ـ عملية محرمة لما فيها من مخاطرة كلية total risk وبين حدي الضمان ١٠٠٪ والمخاطرة ١٠٠٪ تقع منطقة الكسب الحلال التي تحمل قدراً من المخاطرة ، وكلما ابتعد عن حدي المنع ( الضمان ١٠٠٪ والمخاطرة ١٠٠٪ ) كلما كان بمنأى عن الوقوع تحت طائلة النهي .

ويبقى بعد ذلك أن يختار المستثمر درجة المخاطرة التي يريد أن يتعرض لها وبطبيعة الحال فكلما زادت المخاطرة زاد الربح وكلما قلت المخاطرة قل الربح .

ومن هنا كانت المعادلة المعروفة بين الضمان والسيولة والربحية قائمة كذلك بالنسبة للبنك الإسلامي وإن اختلفت صورها التطبيقية .

والصيغة التي تحتاج إليها البنوك الإسلامية — وإن اختلفت عن ميثلتها في البنوك الأخرى — إلا أنها ينبغي أن تؤدي في النهاية إلىٰ احترام معادلة الضمان والسيولة والربحية وهي أساس نجاح العمل المصرفي .

لقد أخذت البنوك العادية حد الضمان ١٠٠٪ في عملياتها وهو مالا يمكن للبنوك الإسلامية الأخذ به ، ولئن كانت الصيغة التي تقترحها البنوك الإسلامية فيها خروج ظاهري عن معايير الضمان في مفهوم العمل المصرفي المعاصر ، فيهمنا أن نشير هنا إلىٰ أمرين رئيسيين :

١ — أن ما اقترحناه من تشدد في القيود علىٰ رأس المال ، ونسبته إلىٰ الودائع ، ونسب الاحتياطات والمخصصات ، ونسب السيولة انما هو صمام الأمن الذي يعوض البعد النسبي عن حد الضمان ١٠٠٪ في صيغة البنوك الإسلامية .

٢ — أن صيغة البنوك العادية في التزام الضمان الظاهري ١٠٠٪ لم يعصمها من الوقوع في مآزق ليس أقلها خطراً ما يصيب بعض البنوك من إفلاس من حين لآخر ، والدرس الحقيقي الذي ينبغي تعلمه من كارثة ديون العالم الثالث هو أن الاعتماد علىٰ علاقة الدائن بالمدين لم يكن هو التعبير الصحيح عن الضمان ١٠٠٪ بل يوشك أن يؤدي إلىٰ الضياع الكامل لرأس المال والفائدة معاً ، في حين أن صيغة أخرىٰ يقل فيها الضمان ظاهرياً عن ١٠٠٪ وتزداد فيها مشاركة الدائن في ادارة المال وتحمل نتائج استخدامه تحمل ضمانات حقيقية وليست ظاهرية لرأس المال وعائده أيضاً .

**و — الصيغة المقترحة لنسب المخاطرة المسموح بها :**

لا ندعي هنا أننا نقدم حلاً سليماً ١٠٠٪ ولكنه صيغة قابلة للمراجعة في ضوء التطبيق العملي .

وقد راعينا في هذه الصيغة التفرقة بين أموال المساهمين — حيث يمكن السماح بمخاطرة أكبر — وبين أموال المودعين — حيث يلزم التقليل من المخاطرة .

ولذلك نقترح فصل سلتين رئيسيتين :

**إحداهما** : خاصة بالمساهمين حيث يصب فيها أجر الخدمات المصرفية وعوائد استثمارات رأس المال ونسبة من عائد الودائع مقابل إدارة استثماراتها وحيث تخصم منها كافة المصروفات العامة .

وتكون استثمارات رأس المال ضمن الحدود التالية :

| نسبة من رأس المال | صيغة الاستثمار |
|---|---|
| ٢٠ | أسهم شركات تابعة |
| ٢٠ | استثمارات عقارية |
| ٣٠ | ايجار معدات والات ووسائل نقل |
| ٣٠ | تمويل بالمشاركة في الربح والخسارة (شاملا حافظة أسهم) |
| ١٠٠ | |

**والسلة الثانية** : خاصة بالمودعين ، وهذه من المقترح أن تنقسم إلى عدة سلات فرعية تبعاً للعملات بحيث تستثمر الودائع في نفس عملاتها تحاشياً لمخاطر فروق العملة . كما يراعى بطبيعة الحال مبدأ توافق الآجال بين مدد الودائع ومدد الاستثمارات . وتكون استثمارات الودائع ضمن الحدود التالية :

| نسبة من الودائع | صيغة الاستثمار |
|---|---|
| ٧٠ | مرابحة |
| ٣٠ | ايجار |
| ١٠٠ | |

**ز — رقابة المودعين على أعمال البنك الإسلامي :**

نظراً لان المودع في البنك الإسلامي يشارك في الربح والخسارة خلافاً للمودع في البنك العادي الذي تربطه بالبنك علاقة دائن ومدين ، فان من المرغوب فيه — عند النظر في وضع النظم الملائمة لعمل البنوك الإسلامية — اعطاء المودعين نوعاً من الرقابة على أعمال البنك الإسلامي ، ويمكن أن تأخذ صورة جمعية المودعين — شبيهة بجمعية حملة السندات في بعض القوانين — تشارك في مناقشة حساب الاستثمارات وفي اختيار مراقب الحسابات ويمكن ان يقتصر حق حضورها على المودعين الذين تتجاوز حجم ودائعهم مبلغاً هاماً ( ١٠٠ر٠٠٠ دولار مثلا ) وتتجاوز مدة ودائعهم سنة مثلا ويكون لهم أصوات بقدر ودائعهم ( صوت واحد لكل ١٠٠ر٠٠٠ دولار مثلا ) .

**ح — تصوير ميزانية البنك الإسلامي :**

حتى يتمكن المودعون من التعرف إلى مركز البنك الإسلامي واستثماراته التي يشاركون في نتيجتها ينبغي إعطاؤهم الفرصة لذلك من خلال دراسة ميزانية البنك الإسلامي ، والتي ينبغي تطلب أن تكون بياناتها على شيء من التفصيل والتبويب غير المخل بسرية معاملاته بطبيعة الحال ، بحيث تشمل الآتي :

١ — تفصيل الودائع إلى جارية وتوفير واستثمارية ، مع تحليل الأخيرة إلى قصيرة ومتوسطة وطويلة .

٢ — تبويب الاستثمارات على الأنواع من مساهمة ومشاركة ومرابحة وايجار ..

٣ — تحليل الاستثمارات حسب البلاد التي تتم بها ، والمجالات من تجارة وصناعة وزراعة .. الخ .

أرجو ألا أكون قد جانبت الصواب كثيراً في معالجة هذا الموضوع الشائك وأكرر شكري للسادة الداعين والمستمعين على حسن استماعهم وصبرهم .

أبحاث

# العشور الإسلامية
## في ضوء الضرائب المعاصرة

د . كوثر عبدالفتاح الأبجي

كلية التجارة ببني سويف — جامعة القاهرة

### مقدمة

إن النظام المالي في الإسلام واضح المعالم مستقل كل الاستقلال عن النظم المالية العالمية . وأكثر مباديء هذا النظام قواعد كلية أقرها القرآن الكريم وأوضحها النبي ﷺ وجرى العمل بها في العهد النبوي . وعلى هذه القواعد الكبرى تقاس الفروع الجزئية الصغرى المستجدة تبعاً لتطور الظروف والأحداث(1) .

وقد تعددت الموارد المالية في النظام المالي الإسلامي فهي لم تقتصر على الزكاة ، ولكنها امتدت إلى أنواع أخرى من الإيرادات التي كانت تعتبر مصدراً هاماً من مصادر الانفاق العام وهذه الموارد وضعها الخلفاء الراشدون والسلف الصالح . وهم قد أفنوا عمرهم وجهدهم في استنباط أحكام هذه الموارد من الأحكام والقواعد الكلية للشريعة ومن أحكام الزكاة ومن أقوال وأفعال النبي ﷺ ، بحيث لا تتعارض قواعد أو أحكام هذه الموارد مع قاعدة شرعية .

لذلك فقد تركوا لنا ثروة علمية قيمة من الدراسات والبحوث تصلح قواعدها وأحكامها لاتخاذها أساساً يمكن بناء أي نظام مالي رشيد عليه .

ويتعرض هذا البحث بالدراسة لأحد أنواع الموارد المالية التي وضعت في عصر الخلفاء الراشدين وهو « العشور الإسلامية » ويعتبر استقطاعاً مالياً فرض على أموال التجارة الخارجية .

فيهدف البحث إلى تبيان طبيعة العشور الإسلامية في ضوء مفهومنا للاستقطاعات الضريبية المشابهة بفرض الافادة من العشور في وضع النظم المالية الحديثة التي تتفق والمنهج الإسلامي ، وكذلك القواعد التي تحكم فرض هذا الاستقطاع ومميزاته .

ويتناول البحث ذلك في ثلاثة مباحث

الأول : تحديد طبيعة استقطاع العشور .

الثاني : أحكام وقواعد العشور .

الثالث : خصائص العشور في ضوء الاستقاطاعات المالية الوضعية .

## المبحث الأول : طبيعة العشور الإسلامية

### نبذة سريعة عن العشور :

حدثنا عاصم بن سليمان عن الحسن قال : كتب أبو موسى الأشعري إلى الخليفة عمر بن الخطاب : « أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر » قال : فكتب إليه عمر « خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين وخذ من أهل الذمة نصف العشر وخذ من المسلمين من كل أربعين درهم درهماً وليس فيما دون المائتين شيء ، فإن كانت مائتين ففيها خمسة دراهم ومازاد فبحسابه »[٢] .

وبذلك يكون أول من وضع العشور في الإسلام هو عمر بن الخطاب والسبب في ذلك أن تجار المسلمين كانوا إذا اختلفوا بتجاراتهم في أرض الحرب أخذ منهم عشرها ، ولما علم عمر بذلك طبق مبدأ المعاملة بالمثل عليهم وهو مبدأ لم يعرف إلا حديثاً[٣] .

وقد كانت العشور موجودة قبل الإسلام فيحدثنا بذلك جورجي زيدان فيقول « كان الأندلسيون يضربون على السفن التي تمر ببوغاز جبل طارق في ذهابها وإيابها فكان الأفرنج وغيرهم إذا مروا بسفنهم أدوا الضريبة في مدينة يقال لها « طريف » ويرجع الأفرنج كلمة Tariff التي تدل عندهم على الضرائب والرسوم على البضائع الداخلة والخارجة تحريفاً لكلمة « طريف » المشار إليها مع أن لفظة « تعريفة » في العربية تدل على نحو معناها الأفرنجي فيجوز أن اللفظ الأفرنجي منقول عن لفظ تعريفة العربي أو تحريف « طريف » كما يقولون[٤] .

وهكذا اقتبس العرب فكرة العشور من الأمم السابقة عليهم ثم قاموا بتطويرها حتى أصبحت من مصادر الأموال العامة في الدولة .

فكانت العشور تضرب على السفن التي تمر ببعض الثغور وتستقضى أما نقداً أو عيناً ، وقد كان عمال اليمن يأخذون هذه الضريبة من السفن التي تمر بسواحلهم قادمة من الهند تحمل الأعواد المختلفة والمسك والكافور والعنبر والصندل والصيني فيأخذون الضريبة عيناً وقد بلغت أعشار السفن في أيام الواثق بالله مالاً كثيراً .

ويرى كثير من المحدثين أن العشور هي ضريبة بالمفهوم المعاصر للضريبة وهي تنطبق على الضرائب الجمركية بالقياس على الضرائب المعروفة ، ويستدل كذلك البعض على شرعية أنواع الضرائب الوضعية الأخرى قياساً على هذه الضريبة(٥) .

ولذلك يتعرض البحث لدراسة طبيعة استقطاع العشور لتحديد ما إذا كانت ضريبة أم أنها غير ذلك .

**أولاً : ما ورد عن الأحاديث الشريفة بشأن العشور :**

حدثنا أبو عبيد قال : عن عقبة بن عامر أنه سمع الرسول ﷺ يقول : لا يدخل الجنة صاحب مكس ، ثم قال عن رويفع بن ثابت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن صاحب المكس في النار ، قال : يعني العاشر(٦) .

ويروي أيضاً فلان بن عتاهية أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه » قال : يعني بذلك الصدقة يأخذها على غير حقها وحدثنا عن مسلم ابن المصبح أنه سأل ابن عمر : أعلمت أن عمر أخذ من المسلمين العشر ؟ قال : لا لم أعلمه(٧) .

ويروي ابن الأثير : المكس الضريبة التي يأخذها الماكس وهو العشار(٨). أما المناوى فيروي في صاحب المكس « المراد به العشار وهو الذي يأخذ الضريبة من الناس ويعد المكس من أعظم الموبقات وعند الذهبي من الكبائر »(٩) .

ويقول البغوي « يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليهم مكسا باسم العشر « ثم يعلق على صفة هذه الأموال فيقول : « أما الآن فانهم يأخذون مكسا باسم العشر ومكوسا أخرى ليس لها اسم بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً ويأكلونه في بطونهم ناراً حجتهم فيه داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد »(١٠) .

بل لقد شبه بعض الأئمة العُشّار «بأن فيهم شبه من قاطع الطريق ، وهو شر من اللص فإذا عسف بالناس وجرد عليهم ضرائب فهو أظلم وأغشم ، وجابي المكس وآخذه من جندي وشيخ وصاحب زاوية شركاء في الوزر أكالّون للسحت »(١١) .

ويوضح أبو عبيد مفهوم العشور في الإسلام فيروي عن زياد بن حدير أنه قال : « أنا أول عاشر عشّر في الإسلام » قلت :

ممن كنت تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً ، كنا نعشر نصارى بني تغلب » وكذلك رواه عن عبدالرحمن بن معقل[١٢] .

كما يروي عن حرب بن عبيدالله الثقفي عن جده أن رسول الله ﷺ قال : ليس على المسلمين عشور وإنما العشور على اليهود والنصارى[١٣] .

كما روى عن سعيد بن زيد قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « يامعشر العرب أحمدوا الله الذي رفع عنكم العشور »[١٤] .

وقيل في بيان ذلك « إنما تجب العشور على اليهود والنصارى ، فإذا صولحوا على العشر وقت العقد أو على أن يدخلوا بلادنا للتجارة ويؤدوا العشر أو نحوه لزمهم ذلك وليس على المسلمين عشور غير عشور الزكاة وهذا أصل في تحريم المكس من المسلم »[١٥] .

ويوضح أبو عبيد ذلك فيقول : فإذا زاد في الأخذ على أصل الزكاة فقد أخذها بغير حقها[١٦]، وكان مذهب عمر فيما وضع من العشر أنه كان يأخذ من المسلمين الزكاة ومن أهل الحرب العشر تاماً لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم فكان سبيله هذين الصنفين بينا واضحاً[١٧] .

ومما سبق يتبين نتيجة هامة وهي ذم العشور وتحريمها تحريماً تاماً على المسلمين وفرضها فقط على أهل الذمة وأهل الحرب .

**ثانياً : فرض العشور وآراء المحدثين فيها :**

ولكن يتضح من الدراسة أن الخليفة عمر بن الخطاب قد قام بفرض العشور ووضع أحكاماً خاصة بها ــ يتولى البحث دراستها في الفصل الثاني ــ مما أدى إلى استناد الكثير من الباحثين في حقل المالية العامة والضرائب إلى اعتبار العشور ضريبة بمفهوم هذا العصر وقاموا بقياسها بالضرائب الجمركية الحالية ومن ثم فقد توصلوا بذلك إلى شرعية هذه الضرائب بل ووجوبها في مجتمعنا المعاصر[١٨] .

ويقول في ذلك د . يوسف القرضاوي ــ في بحثه القيم ــ مؤكداً ما سبق ذكره في أهمية الضرائب في الدولة الإسلامية وسلطة الحاكم ــ أو الإمام ــ في تشريعها مستنداً في ذلك إلى شرعية العشور واعتبارها ضريبة ــ بالمفهوم المعاصر لها ــ ما يلي :

**أولا :**

أنه يستند إلى الآيات الكريمة التي تؤكد أن هناك حقاً في المال سوى الزكاة وهي ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون** ﴾ البقرة آية ١٧٧ وهي تفيد اختلاف حق الزكاة عن إيتاء الأموال للفئات المذكورة ، وكذلك استند إلى

الأحاديث الشريفة التي تؤكد أن هناك حقاً في المال سوى الزكاة[١٩] .

**ثانياً : الملكية الشخصية لا تنافي تعلق الحقوق بالمال :**

ويقصد بذلك أن احترام الملكية الشخصية الذي ينادي به الإسلام لا يتنافى مع تعلق حقوق الدولة بأموال الأفراد ، فإذا كان في الدولة الإسلامية محتاجون لم تكفهم الزكاة أو كانت مصلحة الجماعة تأمينها عسكرياً واقتصادياً تتطلب مالاً لتحقيقها ، أو كان دين الله ودعوته وتبليغ رسالته يحتاج إلى مال لإقامة ذلك ، فإن الواجب الذي يحتم الإسلام أن تفرض في أموال الأغنياء ما يحقق هذه الأمور لأن تحقيقها واجب على ولاة الأمر من المسلمين ولا يتم هذا الواجب إلا بالمال ولا مال بغير فرض الضرائب ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢٠] .

**ثالثاً : المكس غير الضريبة المشروعة :**

يروي د . يوسف القرضاوي[٢١] أن أكثر الأحاديث الواردة في ذم المكس والعشور لم يثبت صحته وما هو بصحيح منها ليس نصا في منع مطلق الضريبة ، ويرجح أنه يقصد بالمكس الموظف العامل على الزكاة الذي يظلم في عمله ويعتدي على أرباب الأموال فيأخذ منهم ما ليس من حقه أو يغل من مال الله الذي جمعه ما ليس حق فيه وانما هو حق الفقراء وسائر المحتاجين ويستدل على ذلك بتفسير الهيثمي للعاشر[٢٢] . بأنه « هو الذي يأخذ الصدقة على غير حقها » .

كما يذكر أن المكس هي الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم قبل الإسلام فقد كانت تؤخذ بغير حق وتنفق في غير حق ولا توزع أعباؤها بالعدل ، أما الضرائب التي تغطي نفقات الميزانية وتسد حاجات البلاد من الإنتاج والخدمات وتقيم مصالح الأمة العامة .. الخ فهي جائزة بل واجبة وللحكومة الإسلامية فرضها حسب المصلحة وبقدر الحاجة[٢٣] .

وقد أستخلص من ذلك أن العشور هي ضريبة جمركية وهي تعتبر مقياساً يمكن الاقتداء به عند فرض الضرائب النوعية الأخرى .

وسيتولى البحث دراسة هذه النتيجة التي توصل إليها د . يوسف القرضاوي وتبعه في ذلك كثير من الباحثين المحدثين في هذا الحقل إذ تمتد آثار هذه النتيجة إلى جوانب المجتمع الإسلامي من الناحية الاقتصادية والمالية والاجتماعية .

ولذلك يتعرض البحث لكل سبب من الأسباب السابقة بالدراسة والتحليل ثم استخلاص نتائج محددة بشأن هذا الموضوع :

**أولاً : ما ورد في الكتاب والسنة :**

ذكر د . يوسف القرضاوي ما ورد في الكتاب في سورة البقرة من آيات تحض على

الانفاق في سبيل الله وذلك سوى الزكاة ، وكذلك أورد لنا الأحاديث الشريفة التي تؤكد أن هناك حقاً في المال سوى الزكاة .

وينبغي التأكيد على أن ما ذكر بهذا الخصوص صحيح على الاطلاق ، ولكن ما يؤخذ على استنتاج سيادته تصور أن حق المحتاجين من « ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفي الرقاب » يعتبر من قبيل العشور مثلا ، ولكن هذا الحق الذي ذكرته الآية الكريمة ليس له أي صلة بالعشور أو المكس أو الضريبة .

وقد نظم القرآن الكريم والسنة المطهرة أحكام الزكاة بدقة من حيث مقاديرها وأحكامها ومصارفها .. الخ . أما الحق الآخر في الأموال فلم يذكر عنه نظاماً خاصاً ينبغي الالتزام به ، ولعل أبلغ ما يذكر في هذه النقطة الآية الكريمة التي تقول : ﴿ **ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو** ﴾ .

وبذلك نستنتج أن هناك خلطاً في المعنى بين شرعية العشور على المسلمين وبين وجود حق آخر في الأموال سوى الزكاة ، فالتسليم بهذا الحق لا يؤيد شرعية العشور بوجه خاص .

**ثانياً : إحترام الملكية الشخصية :**

إن ما ذكر عن واجب الاغنياء تجاه احتياجات الدولة لتأمين المصالح العسكرية والاقتصادية والسياسية هو حق ولاشك . ولكن ما يؤخذ على ذلك أن يطبق ذلك على الضرائب بصفة عامة وعلى العشور بصفة خاصة . فبالنسبة للضرائب فيجب أن يراعى عند فرضها ما يلي :

١ ــ يجب فرض الزكاة أولاً وجبايتها وانفاقها في مصارفها المحددة .

٢ ــ إذا لم تكفي الزكاة أو كانت هناك أبواب أخرى للإنفاق ليست ضمن مصارف الزكاة فتفرض الضرائب وتجبى طبقاً للمفاهيم والقواعد الإسلامية وهي العدالة والمقدرة .. الخ .

أما بالنسبة للعشور فالأمر مختلف ففرض الضرائب على الأغنياء لمقابلة احتياجات الدولة لا يعني فرض ضرائب على تجار المسلمين المستوردين أو المصدرين ، وانما هو يعني فرض ضرائب على من يستطيع الوفاء بها ، فالأمر هنا يتعلق بتوافر عدة شروط هي :

١ ــ يتعلق فرض الضرائب بالأشخاص لا بالأموال لأن ذلك يستتبع فرضها على كل ذي سعة وغنى فقط .

٢ ــ أن فرض الضرائب يتعلق بالقدر المطلوب فقط من احتياجات الدولة وتوزيعه تبعاً لمقدرة الأفراد .

٣ ــ أن ذلك قد يؤدي إلى فرض ضرائب على بعض التجار دون البعض الآخر سواء كانوا يقومون بأعمال التجارة الخارجية أو الداخلية .

إذن فالأخذ بوجهة نظر د . يوسف القرضاوي يؤدي إلى نتيجة هامة مفادها :

أن العشور ليست نظاماً إسلامياً تقتضيه حاجة الأمم الإسلامية .

**ثالثاً : أن المكس غير الضريبة المشروعة :**

ذكر د . يوسف القرضاوي حديثاً « ليس على أهل الإسلام عشور » وأوضح أنه ليس بحسن أو صحيح ثم استنتج من ذلك أن أكثر الأحاديث الواردة بهذا الشأن غير صحيحة وأن المكس أو العاشر لم يوضحا بمعنى محدد لغة وشرعاً .

ولكنه لم يوضح باقي الأحاديث النبوية ومدى صحتها فهناك كثير من الأحاديث الصحيحة قد وردت بشأن تعذيب العشّارين والمكّاسين وبذم المكس ، ومنها ما ذكره د . يوسف نفسه عن الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن قصة المرأة ــ الغامدية التي حملت من الزنى وأقام النبي ﷺ عليها الحد بإعترافها وفيه يقول « لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له » بما يدل غليه الحديث من أن صاحب المكس أشد ذنباً من هذه المرأة[٢٤] .

كما يعضد الأحاديث تعدد رواتها وكثرتهم حتى إن لم تبلغ درجة الصحة أو الحسن فإن بعضها يقوى بعضا .

ويروي أيضاً الطبراني بسنده عن عثمان بن ابي العاص عن النبي ﷺ : « إن الله يدنو من خلقه فيغفر لمن يغفر إلا لبغى بفرجها أو عشّار »[٢٥] .

ونستنتج من تلك الأحاديث الواردة بهذا الشأن ومن استعراض الدراسة استنتاجين هامين :

أولاً : أن العشور هي ضريبة معروفة فرضت أساساً قبل الإسلام وعرفت بذلك الإسم حيث كانت تستقطع بنسبة عشر الأموال المارة على الثغور والمدن وبذلك كان العرب يعرفونها جيداً ، ولكن عندما ظهر الإسلام حرمها تحريماً قاطعاً بالقول والفعل فذكرت الأحاديث الشريفة السابق ذكرها التي تؤيد ذلك كما أنها رفعت بالفعل عن كاهل المسلمين ولم يؤخذ منهم سوى الزكاة ــ بخلاف الخراج مثلا فلم يرد بشأنه أي تحريم أو دلالة على ذلك ــ ولو كانت العشور من الضرائب الجائزة لاجازها الرسول ﷺ على المسلمين ، أو حتى كان سكت عنها ولم يذكر عنه ﷺ نهي عن اقتضائها .

ويؤكد أبو عبيد ذلك فيقول : أنه قد كان من سنة الجاهلية الإعشار فأبطل ذلك رسول الله ﷺ وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر من كل مائتي درهم خمسة فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر لأنه لم يأخذ العشر وانما أخذ ربعه[٢٦] .

ثانياً : أن أحكام العشور على أموال تجارة المسلمين هي أحكام زكاة التجارة وهي كما يلي :

أ ــ أن نسبة عشور التجارة هي نفس نسبة زكاة التجارة وهي ٢٫٥٪ من قيمة الأموال وهي كما ذكرها الخليفة عمر بن

الخطاب « يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهمُ درهما » .

ب ـــ أن حد إعفاء الأموال من استقاطع العشور هو نفسه حد الإعفاء من الزكاة فيحدثنا أبو يوسف عن المسلم فيقول : « إذ أمر بمتاع قد اشتراه للتجارة ، فإن كان المتاع يساوي مائتي درهم أو عشرين مثقالاً أُخذ منه ، وان كان لا يساوي وكانت قيمته تنقص عن مائتي درهم أو عشرين مثقالاً لم يؤخذ منه شيء »[٢٧] .

ج ـــ أن استقطاع العشور سنوي كزكاة التجارة فيقول ابوعبيد « لا يؤخذ منه في المال الواحد أكثر من مرة واحدة في السنة وان مر به مراراً » ثم يستشهد على ذلك فيقول « إن المسلم لو مر بمال لم تؤد زكاته أخذت منه الصدقة ثم إن مر بمال آخر في عامه ذلك لم تكن أخذت منه الزكاة يؤخذ منه من ماله هذا أيضا ذلك لأن الصدقة لا تكون قاضية عن المال الآخر »[٢٨] .

د ـــ أن أموال عشور المسلمين توضع ضمن أموال الزكاة وتصرف ضمن مصارفها ويحدثنا في ذلك أبو يوسف فيقول :[٢٩] « ان عمر بن الخطاب وضع العشور فلا بأس بأخذها إذا لم يتعد فيها على الناس ، ويؤخذ بأكثر مما يجب عليهم . وكل ما أخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصداقة ، وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا وأهل الحرب سبيل الخراج » .

٢ ـــ تعتبر الأحاديث الشريفة التي تذم العشور على المسلمين وتمنعها دليلاً آخر على أن العشور التي جباها الخليفة ابن الخطاب ليست ضريبة جديدة وانما هي الزكاة بعينها ، والعجيب أن د . يوسف القرضاوي قد ذكر في تفسيره معنى العاشر بأنه : هو الذي يأخذ الصدقة بغير حقها « ويؤيد ذلك بما ورد من أحاديث زجراً للعاملين عليها ، وهو دليل جديد على أن العشور على المسلمين أصلها زكاة التجارة ( وانما سميت بذلك مجازاً حيث أنها تتخذ في مناسبة جباية عشور الأموال على أهل الحرب الذميين) ، ويدل الحديث على أن أي زيادة على قيمة زكاة التجارة أو ربع العشر هو سحت لاحق فيه لآخذيه[٣٠] .

٣ ـــ يدل أيضا على ذلك ما ذكر عن الماوردي من أن التجارة داخل الدول الإسلامية ليس عليها عشر فيقول : « أما أعشار الأموال المتنوعة داخل دار الإسلام من بلد إلى بلد فمحرمة لا يبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد ولا هي من سياسات العدل أو قضايا النصفة »[٣١] .

٤ ـــ كذلك ما ذكر عن زياد بن حدير حيث قال : بعثني عمر رضي الله عنه إلى نصارى بني تغلب وأمرني أن آخذ منهم نصف عشر أموالهم ونهاني أن اعشر مسلماً أو ذا ذمة يؤدي الخراج ـــ قال يحيى يعني فيما أظن بقوله مسلماً يقول « من أسلم منهم لأنه إنما أُرسل إلى نصارى بني تغلب »[٣٢] أي أن العشر هنا قد ذكر بمثابة الجزية التي تفرض على غير المسلمين وترفع

من على المسلمين .

٥ ــ يقول أبو عبيد « إن ارتاب العاشر بما ادعاه المسلم فأراد احلافه على ذلك فان سفيان قال : لا أرى أن يستحلف المسلمون عليه لانهم مؤتمنون في زكاتهم . ويرى مالك قبول قول المسلم ويحدثنا بذلك البعض فيقول : مررت بعبدالله بن معقل بالسلسلة وهو على العشور بالقنطرة وهو يحلف الناس فقلت : يا بن معقل لم تحلف الناس ؟ تلقيهم في النار هلكت وأهلكت ، فقال : اني إن لم أفعل لم يعطوني شيئاً ، فقلت : وما عليك خذ ما أعطوك »(٣٣) .

ولكن أبا يوسف يرى وجوب حلف المسلم على ذلك فيقول : « إذا مر التاجر على العاشر بمال أو متاع وقال قد أديت زكاته وحلف على ذلك فإن ذلك يقبل منه ويكف عنه ولا يقبل في هذا من الذمي ولا من الحربي لأنه لا زكاة عليهما يقولان قد أديناها »(٣٤) .

ومن ذلك يتضح بجلاء مفهوم عشور التجارة على المسلمين لدى فقهاء المسلمين إذ أنهم قد أدركوا أنها زكاة تجارة، لذلك فان كانت قد أُدِّيت على الأموال فلا تُؤدى مرة أخرى ولو مر بها التاجر على العاشر وانما عليه إثبات البينة سواء بالحلف أو بسواه .

٦ ــ إن الحديث الذي يذكر أن عمر رضي الله عنه لم يأخذ من المسلمين العشر يؤكد إن عمر ما قصد أن يضع عشراً على المسلمين وأن ما فرضه هو الزكاة ولكنها جمعت مع العشر على أهل الحرب ونصف العشر على أهل الذمة وذلك لوحدة مناسبة اقتضائها من التجار عند دخول البلاد فقط ، ولكنها وان كانت اجتمعت معهما على ذلك إلا انها قد تفرقت عنهما وتميزت من حيث طبيعتها وأحكامها ومصرفها أيضا .

٧ ــ يذكر أبو عبيد ما يؤكد ذلك فيقول : كان مذهب عمر فيما وضع من العشور أنه كان يأخذ من المسلمين الزكاة ومن أهل الحرب العشر تاماً لانهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم فكان سبيله في هذين الصنفين بينا واضحا .

أما الذي يشكل على وجهة أخذه من أهل الذمة فجعلت أقول : ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة ولا من أهل الحرب فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا فلم أدر ما هو حتى تدبرت حديثاً له فوجدته انما صالحهم على ذلك صلحاً سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين(٣٥) ويتأكد من ذلك صدق ما توصل إليه البحث أن العشور على المسلمين ما هي إلا زكاة التجارة فقط دون أي زيادة ، وعشور أهل الحرب هي ضريبة مثل ، أما الذي استشكل تكييفه الشرعي على أبي عبيد فهو وضع العشور بالنسبة لأهل الذمة حتى تبين له أنها نوع من الاستقطاع تصالح عليه عمر معهم وبذلك فيمكن اعتباره نوعاً من الضرائب المتفق عليها .

كذلك يحكى أن أبا عبيد في موضع

آخر عن مالك وأهل الحجاز أنهم قالوا : إن الذي يؤخذ من أهل الذمة ليس بزكاة فينظر إلى مبلغها وإلى حدها ، وإنما هو فيء بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم ــ الا ترى أنها تجب على الغني والفقير على قدر طاقتهم من غير أن يكون لأدنى ما يملك أحدهم وقت مؤقت وعلى ذلك صولحوا ؟ ــ قالوا : فكذلك ما مروا به من التجارات يؤخذ منها ما كانت قليلة أو كثيرة(٣٦) .

وبذلك رأى الإمام مالك وأهل الحجاز في معرض حديثهم عن إعفاء العشور لغير المسلمين أن هذه العشور من قبيل الجزية التي صولحوا عليها وهي كذلك من قبيل الزكاة على تجار المسلمين .

ومما سبق نصل إلى نتيجة هامة مؤداها ما يلي :

أنه لا توجد ضرائب عشور أو ضرائب جمركية على الاطلاق في دار الإسلام أي بين الدول الإسلامية وبعضها ــ بل إنها قد حرمت تحريماً مطلقاً وما يؤخذ على سبيل العشور أو ما يماثل الضرائب الجمركية الحالية هو : « زكاة تجارة على المسلمين وضريبة متصالح عليها من أهل الذمة وضريبة مثل على أهل الحرب » .

وبذلك تكون أحكام عشور تجارة المسلمين هي أحكام زكاة التجارة المعروفة من حيث مقاديرها ونصابها .. الخ .

وبالنسبة لأهل الذمة فالعشور هي نوع من الضرائب المتصالح عليها معهم وهي التي وضع أحكامها الخليفة عمر بن الخطاب بدقة وهي قد تعتبر ضريبة جمركية بمفهوم العصر .

أما بالنسبة لأهل الحرب فهي ضريبة مثل يجب أن تتفق أحكامها مع الأحكام التي تطبق على تجار المسلمين .

وسيتولى البحث في الفصل التالي توضيح أحكام كل من عشور تجارة المسلمين والذميين لاستنباط المباديء الرئيسية لأحكام هذه الاستقطاعات ثم تحديد مميزات كل منها على حدة .

## المبحث الثاني
## أحكـــام وقواعـــد العشـــور

اتضح في الفصل السابق أن العشور إما ان تكون زكاة تجارة على المسلمين أو أن ــ تكون ضريبة أو جزية متصالح عليها مع الذميين أو ضريبة مثل على أهل الحرب ويتعرض البحث لكل من زكاة العشور وضريبة العشور ببعض التفصيل لبيان المباديء الرئيسية لكل من الاستقطاعين .

### العشور على المسلمين أو زكاة التجارة :

وتنقسم أحكام العشور على المسلمين إلى نوعين ، أحكام عامة وهي تلك التي تخص زكاة التجارة بوجه عام ، وأحكام خاصة وهي التي تخص زكاة التجارة المارة على العاشر وذلك كما يلي :

**أولاً : الأحكام العامة لزكاة العشور :**

لا يخضع لزكاة التجارة سوى المال المعد لهذا الغرض فالاعداد للتجارة يتطلب توافر عنصري العمل والنية معاً فالعمل هو الشراء لغرض البيع ، والنية هي القصد الربح ، ولا يكفي أحد العنصرين دون الآخر[٣٧] .

وتستحق زكاة التجارة مرة واحدة في العام عملا بقول الرسول ﷺ « لا تثنى في الصدقة »[٣٨] .

وتزكى أموال التجارة بقيمتها الحالية فيقول عن ذلك ميمون بن مهران « إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض فقومه قيمة النقد وما كان من دين في ملاءة فاحسبه ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين ثم زك ما بقي »[٣٩] .

أي تزكى الأموال النقدية مع العروض بعد تقويمها بما تساويه نقداً طبقاً للقيمة الجارية له وكذلك المديونيات ثم تستقطع منها الديون المطلوب الخاصة بالنشاط التجاري ويكون الباقي هو الأموال الخاضعة لزكاة التجارة .

وتجب الزكاة عند اكتمال النصاب وهو عشرون ديناراً وقد اختلف الفقهاء في تحديد وقت اعتبار كمال النصاب فمنهم من اهتم بتمام النصاب آخر الحول فقط كالإمام مالك ومنهم من أوجب اعتبار النصاب في جميع الحول وانقطاعه متى نقص النصاب وذلك قول الحنابلة وابي عبيد وابن المنذر ومنهم من أوجب كمال النصاب أول الحول وآخره دون ما بينهما ولا يهم النقصان بينهما وذلك حجة أبي حنيفة وأصحابه[٤٠] .

فإذا تم النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكاة « في كل مائتين خمسة دراهم وما زاد فبالحساب أو كما قال عمر بن عبدالعزيز « من كل اربعين ديناراً دينار وما نقص فبحسابه وبذلك يبلغ النصاب عشرين ديناراً فإن نقص ثلث دينار فدعها »[٤١] .

**ثانياً : الإعفاءات الخاصة بزكاة العشور :**

يحدثنا أبو يوسف فيقول عن اعفاءات العشور لأموال المسلمين ما يلي :[٤٢] .

١ ــ إذا مر المسلم على العاشر بغنم أو بقر أو إبل فقال إن هذه ليست سائحة أحلف على ذلك فإذا حلف كف عنه .

٢ ــ وكذلك كل طعام يمر به عليه فقال هو من زرعي وكذلك التمر يقول هو من تمر نخلي فليس عليه في ذلك عشور .

٣ ــ وإذا مر التاجر على العاشر بمال أو متاع وقال قد أديت زكاته وحلف على ذلك فإن ذلك يقبل منه ويكف عنه .

٤ ــ ومن مر بمال فادعى انه مضاربة أو بضاعة لم يعشر بعد أن يحلف على ذلك .

٥ ــ وكذلك العبد يمر بمال سيده وبمال نفسه فهو سواء وليس عليه عشر حتى يحضر مولاه ، وكذلك المكاتب ليس عليه عشر .

٦ ــ إن مر التاجر بالعنب أو الرطب أو الفاكهة الرطبة المشتراه للتجارة وكانت قيمتها أقل من مائتي درهم وان اختلف عليه بذلك

مراراً ولو أضاف بعض المرات إلى بعض فكانت قيمة ذلك إذا جمع تبلغ الفاً فلا زكاة فيه أيضاً ولا ينبغي أن يضاف بعض المرات إلى بعض .

**العشور على أهل الذمة :**

يروي ابن آدم القرشي قال : « سمعت زياد بن حدير يقول : أنا أول من عشر في الإسلام ، قال وحدثني رجل عنه : انه كان يأخذ من بني تغلب نصف العشر كما قال عن داود بن كردوسي قال : صالح عمر بن الخطاب بني تغلب على أن يضاعف عليهم الصدقة فلا يمنعوا أحداً منهم أن يسلم »(٤٣) .

وقال عن ابن ليلي : يرسل إلى نصارى بني تغلب في دارهم قال حسن : ولا يرسل إلى غيرهم من أهل الذمة في شيء من مواشيهم ولا في ثمارهم وزرعهم في أرضهم ويؤخذ من جميع أهل الذمة من بني تغلب وغيرهم فيما تجروا فيه إذا مروا به على العاشر »(٤٤) .

أي أن العشور هي ضعف الصدقة على أهل الذمة قياساً بما حدث لنصارى بني تغلب الذين انفوا دفع الجزية وطلبوا إلى الخليفة عمر بن الخطاب رفعها عنهم فأمر بذلك مع تضعيف الصدقة عليهم .

وتتضح ملامح نظام ضريبة العشور على أهل الذمة من خلال دراسة ست موضوعات رئيسية هي :

**أولاً : تقدير نسب الأعشار :**

يحدثنا أبو يوسف فيقول « إذا مر على العاشر بمائتي درهم مضروبة أو عشرين مثقالاً تبرا أو مائتي درهم تبراً أو عشرين مثقالاً مضروبة أخذ من ذلك نصف العشر من الذمي ثم لا يؤخذ منها شيء إلى مثل ذلك الوقت من الحول وان مر بها غيره مرة . وكذا إذا مر بمتاع قد اشتراه للتجارة فإن كان المتاع يساوي مائتي درهم أو عشرين مثقالاً أخذ منه وإن كان لا يساوي وكانت قيمته تنقص عن مائتي درهم أو عشرين مثقالاً لم يؤخذ منه شيء(٤٥) .

ويقول أبو عبيد أن سفيان كان يقول إذا مر الذمي بالمال على العاشر فلا يأخذن منه شيئا حتى يبلغ مائة درهم فإذا بلغ مائة أخذ منه نصف العشر(٤٦) .

أما مالك فقال : إذا مر الذمى بالمال على العاشر لتجارة أخذ منه نصف العشر وان لم يبلغ مائتين(٤٧) .

ويفسر أبوعبيد ترك مالك وأهل الحجاز للمائتين وأخذهم بما دونها أن الذي يؤخذ من أهل الذمة ليس بزكاة فينظر إلى مبلغها وإلى حدها ، وإنما هو فيء بمنزلة الجزية التي تؤخذ على رؤسهم وتجب على الغني والفقير على قدر طاقتهم وعلى ذلك صولحوا ، فكذلك يكون على التجارات ، وقد جعل سفيان المائة وترك ما دونها قياساً بما وضع على أهل الذمة من ضعف صدقة المسلمين ، وهي في كل

مائتين عشرة تجعل فرع المال على حسب أصله وأوجب عليهم في المائة خمسة ، كما يجب عليهم في المائتين عشرة ليوافق الحكم بعضه بعضاً وأسقط ما دون المائة(٤٨) .

ويؤيد ذلك أبوعبيد بقوله « أن قول سفيان هو عندي أعدل الأقوال وأشبهها بالذي أراد عمر بن الخطاب مع أن عمر بن عبدالعزيز قد فسر ذلك في كتابه إلى زريعه بن حيان فكتب إليه يطلب منه أن يأخذ من تجارات أهل الذمة من كل عشرين ديناراً ديناراً والعشرين ديناراً هي مساوية للمائة درهم في الزكاة وبذلك يتفق تأويل حديث عمر بن الخطاب مع تفسير عمر بن عبدالعزيز(٤٩) .

وتبين من ذلك اجتماع معظم الأقوال على وجوب قدر الإعفاء في حدود مائة درهم أو عشرين ديناراً وهو قدر معقول إذا ما تم تحويل قيمته بالعملة الحالية لتبين كفايته(٥٠) .

**ثانياً : أحكام الديون :**

يقول سفيان وأهل العراق إن قال التاجر أن عليه دين أو أن هذا المال ليس لي وحلف عليه فانه يصدق في ذلك ولا يؤخذ منه شيء ، ويرى الإمام مالك أن الذمي إذا أدعى أن عليه ديناً لم يقبل منه قوله وأخذ منه نصف العشر وكذلك يؤخذ منه إن مر بفاكهة أو غيرها مما ينبغي في أيدي الناس أو لا يبقى بعد أن يكون للتجارة(٥١) .

ويختار ابو عبيد بين ذلك حلاً وسطاً إذ يقول « إن أقام البينة على دعواه فإن الذي اختار من ذلك قولاً بين القولين فأقول : ان كان له شهود من المسلمين على دينه قبل ذلك منه ولم يكن على ماله سبيل لأن الدين حق وجب لربه عليه منهم أولى به من الجزية لأنها وان كانت حقاً للمسلمين في عنقه فانه ليس يحصى أهل هذا الحق ، فيقدر على قسم مال الذمي بينهم وبين هذا الغريم بالحصص ، ولا يعلم كم يؤخذ منه وقد علم حق الغريم فلهذا جعلناه أولى بالدين من غيره — فإن لم يعلم دين هذا الذمي إلا بقوله كان مردوداً غير مقبول منه لأنه حق قد لزمه للمسلمين نهو يريد إبطاله بالدعوى وليس بمؤتمن في ذلك كما يؤتمن المسلمون على زكاتهم في الصامت وإنما هذا فيء وحكمه غير حكم الصدقة(٥٢) .

**ثالثاً : سنوية العشور :**

حدثنا أبويوسف عن قصة رجل من بني تغلب من نصارى العرب الذي أسلم عندما اشتكى إلى الخليفة عمر بن الخطاب من العاشر الذي أعشر تجارته وأراد أن يعشر نفس المال مرة أخرى خلال العام ، فقال له عمر : كفيت ثم أرسل كتاباً إلى عامله على العشور — زياد بن حدير — يأمره بألا يأخذ العشور من الرجل قبل ذلك اليوم من العام التالي إلا أن يكون هناك فضلاً على ما سبق(٥٣) .

وقال سفيان وأهل العراق كذلك لا يؤخذ منه في المال الواحد أكثر من مرة واحدة في السنة وإن مر به مراراً . أما مالك وأهل الحجاز فرأوا أن يؤخذ منه كلما مر وإن مر بماله في السنة مرارا(٥٤) .

ويوضح لنا أبو عبيد وجه الخلاف بين الفريقين فيقول : « إن كان المال الثاني هو الذي مر بعينه في المرة الأولى لم يؤخذ منه في تلك السنة ولا من ربحه أكثر من مرة لأن الحق الذي لزمه قد قضاه فلا يقتضى حق واحد من مال واحد مرتين ، وإن كان مر بسواه أخذ منه وان جدد ذلك في كل عام مراراً إذا كان قد عاد إلى بلاده ثم أقبل بمال سوى ماله الأول ، لأن المال الأول لا يجزي عن الآخر ، ولا يكون في هذا أحسن حالاً من المسلم ألا ترى أنه لو مر بمال لم تؤد زكاته أخذت منه الصدقة ثم إن مر بمال آخر في عامه ذلك لم تكن قد أخذت منه الزكاة أنه يؤخذ من ماله هذا أيضا لأن الصدقة الأولى لا تكون قاضية عن المال الآخر(٥٥) .

وهكذا أوضح أبو عبيد الحكمة من التفرقة بين الحالتين وهو ما يتفق مع ما حدث بين عمر بن الخطاب والنصراني وما طبقه عمر بن عبدالعزيز أيضا وكذلك ما يؤيده بعض الباحثين المعاصرين(٥٦) .

**رابعاً : الإعفاءات الخاصة بالعشور :**

قال أبو عبيد « كان عمر يأخذ من النبط من الزيت والحنطة نصف العشر من أهل الحرب لكي يكثر الحمل إلى المدينة ويأخذ من القطنية العشر »(٥٧) . ويقصد بذلك أنه بالرغم من النسبة المقررة لأهل الحرب هي العشر كاملاً إلا أن ذلك كان يخفض إلى النصف بالنسبة للمواد الغذائية وذلك للعمل على توفيرها لأهل البلد بثمن معقول .

كذلك أعفيت غير السوائم من الحيوانات والزروع الخاصة بالفرد فيحدثنا أبو يوسف عن اعفائها فيقول : « إذا مر المسلم على العاشر بغنم أو بقر .. فقال إن هذه ليست سائمة احلف على ذلك فإذا حلف كف عنه ، وكذلك كل طعام يمر عليه فقال هو من زرعي .. فليس عليه في ذلك عشر إنما العشر في الذي اشترى للتجارة وكذلك الذمي ، أما الحربي فلا يقبل منه ذلك »(٥٨) .

**خامساً : تقويم الخمر والخنازير :**

روى عن الخليفة عمر بن الخطاب وأيده في ذلك عمر بن عبدالعزيز أن عتبة بن فرقد بعث إلى عمر بن الخطاب بأربعين ألف درهم صدقة الخمر فكتب إليه عمر : بعثت إلي بصدقة الخمر وأنت أحق بها من المهاجرين وأخبر بذلك الناس فقال : والله ما استعملتك على شيء بعدها قال: فتركه. كذلك يحدثنا كتاب عمر بن عبدالعزيز إلى عدي بن ارطاة يرد عليه عشور الخمور ويطلب إليه ردها على صاحبها(٥٩) .

فإذا مر الذمي بالخمر والخنازير على العاشر فانه لا يطيب له أن يعشرها ولا يأخذ ثمن العشر منها وان كان الذمى هو المتولي بيعها أيضا ، فالعشور ليست كالجزية لأنها حق وجب على رقابهم وأراضيهم ، أما العشور فهي ما توضع على الخمر والخنازير نفسها فكذلك لا يطيب ثمنها لقول رسول الله ﷺ « إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه »(٦٠) .

أما أبو يوسف فيرى أنه إذا مر أهل الذمة على العاشر بخمر أو خنازير قوم ذلك على أهل الذمة ثم يؤخذ منهم نصف العشر وكذلك أهل الحرب يؤخذ منهم العشر(٦١) .

أما سفيان فيرى أن الذمى إذا مر بالخمر على العاشر فتضاعف عليه العشور ، وقال أبو حنيفة إذا مر العاشر بالخمر والخنازير تعشر الخمر ولا تعشر الخنازير وقال سمعت محمد بن الحسن يحدث بذلك عنه(٦٢) .

وبذلك تعددت الآراء فيما يتعلق بالخمر والخنازير .

## سادساً : عمال العشور :

قال أبو يوسف : أما العشور فرأيت أن توليها قوماً من أهل الصلاح والدين وتأمرهم ألا يتعدوا على الناس فيما يعاملونهم به فلا يظلموهم ولا يأخذون منهم أكثر مما يجب عليهم ، وأن يمتثلوا ما رسمناه لهم ثم تتفقد بعد أمرهم وما يعاملون به من يمر بهم، هل تجاوزوا ما أمروا به ؟ فإن كانوا قد فعلوا ذلك عزلت وعاقبت ، وأخذتهم بما يصح عندك لمظلوم أو مأخوذ منه أكثر مما يجب عليه ، وان كانوا قد انتهوا إلى ما أمروا به وتجنبوا ظلم المسلم والمعاهد اثبتهم على ذلك الأمر وأحسنت اليهم ، فانك متى أثبت على حسن السيرة والأمانة وعاقبت على الظلم والتعدي لما تأمر به في الرعية يزيد المحسن في إحسانه ونصحه ، وارتدع الظالم عن معاودة الظلم والتعدي(٦٣) .

كذلك كره الإمام عمر بن عبدالعزيز أخذ العشور من الناس على استكراه منهم وأمر عماله بالترفق بهم ومن ذلك قوله « من جاءك بصدقة فاقبلها ومن لم يأتك فالله حسبه » وكذلك حديث عثمان « ومن أخذنا منه لم نأخذ منه حتى يأتينا بها تطوعاً »(٦٤) .

ويفيدنا حديث مسروق أيضا وكان أميراً بالسلسلة بالعراق فكان يخشى الله من عمل العاشر فيقول لعماله : فالله ما عملت عملاً أخوف عندي أن يدخلني النار من عملكم هذا ، وما بي أن أكون ظلمت فيه مسلماً ولا معاهداً ديناراً ولا درهما ولكني لا أدري ما هذا الحبل الذي لم يسنه رسول الله ﷺ ولا أبوبكر ولا عمر » وكان ذلك حبلاً يعترض به النهر ليمنع السفن من المضي حتى تؤخذ منهم العشور فأنكر مسروق أن تؤخذ منهم على استكراه(٦٥) .

كذلك يروى عن زياد بن حدير قال : أول من بعث عمر بن الخطاب على العشور أنا فأمرني ان لا أفتش أحداً(٦٦) .

وهكذا تفيدنا الدراسة بما يجب أن يتحلى به

عمال العشور من صفات كما يلي :

١ ــ الكفاية الأخلاقية وهي الأمانة والدين والصلاح .

٢ ــ الدراية والخبرة بأمور البضائع والتجارات .

٣ ــ الاستعانة بأهل الخبرة عند الحاجة إليهم .

٤ ــ الترفق واللين عند اقتضاء العشور ورفض الشدة واستكراه الناس .

## المبحث الثالث
## خصائص العشور الإسلامية

في ضوء دراستنا لطبيعة الاستقطاعات المالية الوضعية المعروفة يمكن أن نستخلص مميزات وخصائص العشور الإسلامية فيما يلي :

١ ــ أنه استقطاع نوعي :

إذ أنه يفرض على نوع واحد من الثروة هي الثروة التجارية والأرباح الناتجة عنها ، ويلاحظ أن أنواع الزكاة المستحقة على صنوف الأموال المختلفة تعتبر أيضا استقطاعات نوعية إذ ينفرد كل نوع من أنواع الثروة أو الدخل بنوع مستقل من أنواع الزكوات ، أي أن النظام المالي الإسلامي يتخذ نظام الاستقطاعات النوعية وليست الموحدة .

٢ ــ أنه استقطاع سنوي :

توضح الدراسة أن كل من زكاة العشور وضريبة العشور تجب سنوياً مرة واحدة على نفس المال ، فإذا تغير المال فرض عليه الاستقطاع مرة أخرى ، وتسير معظم النظم الضريبية على مبدأ السنوية ، إذ تعتبر السنة وحدة زمنية مناسبة لقياس الدخل أو الثروة .

٣ ــ أنه استقطاع على رأس المال والإيراد معا :

تتناول معظم أنواع الزكوات رأس المال الذي يغل إيرادا ، أو هو رأس المال محل النماء والأرباح مثل عروض الثروة التجارية والنقود والأنعام .

أما الأصول الثابتة أو أدوات الإنتاج فهي وإن كانت سبباً غير مباشر لتحقيق الأرباح الا أنها في واقع الأمر ليست محلاً للنماء والربح ، لذلك فقد أعفيت من الزكاة ، والعشور الإسلامية سواء تمثلت في زكاة على المسلمين أو ضريبة على أهل الذمة فهي تقع في نفس الشكل على رأس المال التجاري أو عروض التجارة .

وهذه العروض تقوَّم بقيمتها الجارية دون بيع الضرورة ، أي أن الأرباح المقدر تحقيقها من هذه العروض تدخل في تقويم الأصول المتداولة . وبذلك تتناول العشور الإيراد مع رأس المال .

٤ ــ أنه يقع على الأموال المعدة للتجارة :

يتطلب خضوع المال للعشور أن يكون قد تم إعداده بالفعل والنية لغرض التجارة وبذلك تعفى الأمتعة الشخصية والغلال والبضائع المعدة للاستهلاك الشخصي من العشور ، وهو ما جرى العمل به في زكاة العروض .

ويلاحظ أن « الضرائب الجمركية » تراعي إعفاء الأمتعة الشخصية وإن كان ذلك يتقيد بحدود قصوى تقديرية كثيراً مالا تتناسب مع واقع الأمر .

٥ ــ أنه استقطاع نسبي على هذه الأموال :

أي أنه استقطاع بنسبة محددة من قيمة هذه الأموال ، وهو محدد بأسعار مختلفة تبعاً لعقيدة التاجر ، فان كان مسلماً كان الاستقطاع بنسبة ٢٫٥٪ وهو سعر فريضة الزكاة ، وان كان ذمياً كان الاستقطاع بنسبة ٥٪ ، وان كان من أهل الحرب كانت معاملته بمثل ما يعامل به تجار المسلمين في هذه البلاد .

٦ ــ أنه استقطاع ذو سعر منخفض :(٦٧)

يلاحظ أن أسعار هذا الاستقطاع تعتبر منخفضة إلى حد بعيد بالقياس إلى مثيلاته من الضرائب المعاصرة ، وهذا الانخفاض في الواقع يؤدي إلى خفض تكلفة الإنتاج والتسويق وبالتالي توفير احتياجات المجتمع باسعار معقولة تمكن كل فرد من الحصول على احتياجاته ، إلى جانب تشجيع التجارة والتبادل والنشاط .

٧ ــ أن سعره يختلف باختلاف نوع البضاعة :

ويوضح ذلك ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب من تخفيض عشور التجارة على أهل الحرب إلى النصف فيما يتعلق باستيراد المواد الغذائية لأهل المدينة في فترة قحط كانت المدينة تعاني فيها من نقص كبير في المواد الغذائية والسلع التموينية . وقد كان لهذه السياسة أثرها البعيد في توافد قوافل التجارة على المدينة لدرجة أن هذه الأزمة قد انتهت في غضون فترة زمنية وجيزة ، وهذا ما يجب مراعاته دائماً من مرونة السياسة المالية تبعاً للظروف التي يمر بها المجتمع الإسلامي وتوافق هذه السياسة مع احتياجاته .

٨ ــ أنه استقطاع شخصي :

ذلك أن هذا الاستقطاع يراعي ناحيتين :

أ ــ يراعي الديون والأعباء على الممول أو التاجر ، فإذا كان مسلماً واثبت ذلك بالحلف أو بالبينة كف عنه واستنزلت قيمة الدين من أمواله ، فإذا بلغ النّصاب استحقت عليه زكاة العشور .

وأما إن كان ذمياً فقد اختلف في إحلافه، والأصل أن يثبت الدين بالبينة سواء كانت بمستندات موثقة أو بشهود من المسلمين .

ب ــ يراعى أيضا النصاب الذي ينبغي أن يبلغه المال حتى يخضع للعشور ، فإن نقص المال عنه فلا تستحق العشور ، والنصاب للمسلم هو نصاب الزكاة المعروف . أما بالنسبة للذمي فقد اختلف فيه ، وإن كانت معظم الأقوال تؤيد ضرورة توفر النصاب في المال للخضوع للاستقطاع .

٩ ــ أنه يتميز باعفاءات متعددة :

تتميز العشور الإسلامية بالاعفاءات التالية :

أ ــ إعفاء أموال المضاربة والإبضاع : حيث أن المضارب لا يملك المال المضارب به ولكنه يقع في ملك رب المال الذي يجب عليه تحمل زكاة العروض من أمواله إن ظلت ممثلة في عروض تجارة حتى نهاية الحول ، أما إن تحولت إلى نقدية فيستحق عليها زكاة النقود .

ب ــ إذا كان هناك دين يستغرق الأموال أو ينقصه إلى ما دون النصاب .

ج ــ إعفاء المال السابق تزكيته : حتى لا يحدث تثنية أو ازدواج في دفع العشور سواء كانت زكاة أو ضريبة. وعدم التثنية على نفس المال هو أحد القواعد الأساسية في فرض الاستقطاعات المالية الإسلامية ويرجع إلى أساس فرض الزكاة .

د ــ إعفاء الأموال غير المعدة للتجارة من الزروع والثمار والأمتعة وخلافه ، حيث لا ينطبق عليها شرط التجارة من ناحية النية وبذلك لا تخضع للعشور بصفتها زكاة على تجارة المسلمين . والنية كما هو معلوم أحد شروط خضوع المال لزكاة العروض .

أما العشور بصفتها ضريبة على غير المسلمين فقد تم قياسها على وضعها بالنسبة للمسلمين .

هـ ــ إعفاء الموالي والعبيد : حيث يسقط أول شرط من شروط وجوب الزكاة وهو الملكية ، فالموالي والعبيد وما يملكون لاصحابهم ، ولذلك تقع العشور سواء كانت زكاة أو ضريبة على من يملكونهم وليس عليهم .

ويرجع ذلك إلى أن العشور شخصية بمعنى أنها تقع على الأشخاص وليست عينية تقع على المال دون صاحبه .

١٠ ــ أنه استقطاع يقع على جميع صنوف الأموال :

فهو يشمل جميع الأموال التجارية من نقود ومعادن نفيسه كالذهب والفضة ثم عروض التجارة من البضائع المختلفة . ويجدر الملاحظة بأن عروض **القنية** معفاة أساسا من زكاة التجارة لذلك فهي تعفى تباعاً من العشور إذا كانت لمسلم .

وتنطبق هذه الحالة عند استيراد العدد والآلات الخاصة بالمصانع وأدوات الانتاج المختلفة مما نطلق عليه اسم « الأصول الثابتة » ولاشك أن هذا الإعفاء له محله ونتائجه الحميدة فهو يشجع على العمل والإنتاج المفيد للمجتمع وقيام الصناعات والحد من استيراد السلع الإستهلاكية والاتجاه للإنتاج ، كما يعمل على توفير جزء لا يستهان به من تكلفة الإنتاج مما يوفر في النهاية احتياجات المجتمع بأسعار معقولة .

وتحاول السياسة المالية احياناً أن تأخذ بمثل هذا الإعفاء ، ولكنها ما تلبث أن تعود في معظم الدول النامية الإسلامية فتفرض « الضرائب الجمركية » مرة أخرى على أدوات الإنتاج بالرغم من فقر هذه الدول الشديد وحاجتها إلى الإنتاج الذاتي دون استيراد السلع الإستهلاكية(٦٨) .

١١ ــ أنه لا يقع على السلع المحرمة :

يتبين لنا من استعراض الآراء السابقة فيما

يتعلق بفرض العشور على الخمر والخنازير ان معظمها قد اجتمع على عدم جواز فرضها على هذه الأموال ، قياساً على الزكاة التي لا تقع إلا على المال الحلال ولو كان هذا المال يخص أهل الذمة .

ولنا أن نقارن ذلك بما تفرضه التشريعات الوضعية من ضرائب على ما أحل الله وما حرم ، فتفرض الضرائب على تجار المخدرات والخمور والملاهي الليلية وغيرها(٦٩) .

١٢ ــ تنفق العشور على مصارفها على وجه التحديد :

يضاف مصرف عشور المسلمين على مصاريف الزكاة الثمانية المحددة من قبل القرآن الكريم ولا يضاف إلى وعاء الإيرادات العامة للدولة ، بخلاف عشور غير المسلمين التي تنفق في المصالح العامة على اختلاف أنواعها .

## المراجــع


**الأحاديث النبوية الشريفة :**

ــ ابن الأثير « النهاية في غريب الحديث والأثر » تحقيق د . محمود محمد الطناحي دار احياء الكتب العربية ــ عيسى الحلبي .

ــ المناوي « فيض القدير شرح الجامع الصغير » المكتب الإسلامي ، بيروت .

ــ المناوى « التيسير شرح الجامع الصغير » المكتب الإسلامي ، بيروت .

ــ المنذري « الترغيب والترهيب » طبعة مصطفى الباس الحلبي .

ــ نور الدين الهيثمي « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » مكتبة القدس .

**الفقه الإسلامي :**

ــ إبن قدامة « المغني في الشرح الكبير » طبعة المنار ط ــ ١ سنة ١٣٤٥ هـ .

ــ ابن عابدين « رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار » درسعادت مطبعة عثمانية سنة ١٣٢٧ هـ .

ــ أبو الحسن الماوردي « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » المكتبة التوفيقية سنة ١٩٧٨ .

**متفرقات إسلامية :**

ــ أبو عبيد « الأموال » مكتبة الكليات الأزهرية/ط/٢ سنة ١٩٧٦ .

ــ أبو يوسف « الخراج » المطبعة السلفية ط/٤ سنة ١٣٩٢ هـ القاهرة .

ــ الذهبي « الكبائر » مطبعة البيان ــ بيروت .

ــ جورجي زيدان « تاريخ التمدن الإسلامي » مطبعة الهلال .

ــ د . صبحي الصالح « النظم الإسلامية » دار العلم للملايين .

ـــ يحيى بن آدم القرشي « الخراج » المطبعة السلفية ط/٢ سنة ١٣٨٤ هـ .

**مراجع مالية حديثة :**

ـــ د . ابراهيم فؤاد أحمد علي « الموارد المالية في الإسلام » مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٢ ط/٣ .

ـــ د . حسن العزباوي « مباديء الأصول العلمية للضرائب » مطبعة المليجي سنة ١٩٧٤ .

ـــ د . حسن غلاب « المحاسبة الضريبة مبادؤها وأصولها العلمية » مكتبة التجارة والتعاون سنة ١٩٧٦ .

ـــ د . شوقي اسماعيل شحاتة « التطبيق المعاصر للزكاة » دار الشروق سنة ١٩٧٧ .

ـــ د . عبدالخالق النواوي » النظام المالي في الإسلام « المكتبة العصرية ـــ بيروت » .

ـــ أ . عبدالسميع المصري « مقومات الاقتصاد الإسلامي » مكتبة وهبة سنة ١٩٧٥ .

ـــ د . يوسف القرضاوي « فقه الزكاة » مؤسسة الرسالة ط/٤ سنة ١٩٨٠ .

---

## الهوامش

( ١ ) د . صبحي الصالح « النظم الإسلامية » دار العلم للملايين بيروت ص ٣٥٤ .

( ٢ ) ابو يوسف « الخراج » المطبعة السلفية ط/٤ سنة ١٣٩٢ ص ١٤٥ ـــ ١٤٦ .

( ٣ ) د . إبراهيم فؤاد « الموارد المالية في الإسلام » مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٢ ص ٢٠٧ .

( ٤ ) جورجي زيدان « تاريخ التمدن الإسلامي » مطبعة الهلال ج/١ ص ١٣٥ .

( ٥ ) عبدالسميع المصري « مقومات الاقتصاد الإسلامي » مكتبة وهبة عام ١٩٧٥ ص ١٦٠ .

وأيضا : د . يوسف القرضاوي « فقه الزكاة » ج/٢ ص ١٠٩٨ ـــ ١١٠٥ .

( ٦ ) رواه الإمام أحمد وأبو داود وصححه على شرط مسلم ـــ انظر أبو عبيد « الأموال » ص ٦٣٢ .

( ٧ ) يرويه أيضاً يحيى القطان بن لهيصة اسناداً ومتناً . وإبن الأثير « النهاية » ـــ أنظر أبو عبيد « الأموال » مكتبة الكليات الأزهرية ج/٢ سنة ١٩٢٦ ص ٦٣٤ .

( ٨ ) ابن الأثير النهاية في غريب الحديث والأثر دار

إحياء الكتب العربية ـــ الحلي ج/٤ ص ١١٠ .
( ٩ ) الذهبي « الكبائر » مطبعة البيان ـــ بيروت ص ١١٩ .
( ١٠ ) الحافظ المنذري « الترغيب والترهيب » طبعه مصطفى البابي الحلبي ص ٥٦٧ .
( ١١ ) الإمام المناوي « فيض القدير شرح الجامع الصغير » ج/٦ ص ٤٤٩ .
المكتب الإسلامي ـــ بيروت .
( ١٢ ) ابو عبيد مرجع سابق ص ٦٣٥ .
( ١٣ ) المرجع السابق ص ٦٣٦ .
( ١٤ ) الهيثمي « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » مكتبة القدس ج/٣ ص ٨٧ .
( ١٥ ) المناوي « التيسير شرح الجامع الصغير » المكتب الإسلامي ـــ بيروت ج/١ ص ٣٥٨ .
( ١٦ ) ، ( ١٧ ) أبو عبيد ص ٦٣٧ ، ٦٣٨ .
( ١٨ ) انظر إلى المراجع الآتية :
ـــ د . عبدالخالق النواوي « النظام المالي في الإسلام » المكتبة العصرية عام ٧١ ص ١٢٠ .
ـــ د . حسن غلاب « المحاسبة الضريبية، مبادؤها وأصولها العلمية » مكتبة التجارة والتعاون سنة ١٩٧٦ ص ٣٨ ـــ ٤٠ .
ـــ حسن العزباوي « مبادىء الأصول العلمية للضرائب » مطبعة المليجي عام ١٩٧٤ ص ٤٧ ـــ ٤٨ .
ـــ عبدالسميع المصري مرجع سابق ص ١٦٠ .
( ١٩ ) د . يوسف القرضاوي مرجع سابق ج/٢ ص ٩٦٨ ـــ ٩٨٤ .
( ٢٠ ) قامت الباحثة بالتعرض تفصيلا لرأي د . يوسف القرضاوي حيث يعتبر مرجعه هو الدراسة الوحيدة التي تعرضت لهذا الموضوع بأدلة وحجج مفصلة دون الدراسات والمراجع الأخرى التي اعتبرت أن العشور هي ضريبة مماثلة للضرائب الجمركية وأقرت بشرعيتها دون سند أو دراسة.
(٢١) د. يوسف القرضاوي ج/٢ ص ١٠٩٣.
(٢٢) الهيثمي مرجع سابق ص ٨٧ ـــ ٨٨.
(٢٣) د. يوسف القرضاوي مرجع سابق ج/٢ ص ١٠٩٥.
(٢٤) د . يوسف القرضاوي مرجع سابق ص ١٠٩٠.
( ٢٥ ) الحافظ نور الدين الهيثمي مرجع سابق ج/٣ ص ٨٨ .
( ٢٦ ) أبو عبيد ص ٦٣٦ .
( ٢٧ ) أبو يوسف ص ١٤٣ .
( ٢٨ ) أبو عبيد ص ٦٤٧ .
( ٢٩ ) أبو يوسف ص ١٤٥ .
( ٣٠ ) د . يوسف القرضاوي ج/٢ ص ١٠٩٤ .
( ٣١ ) الماوردي « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » المكتبة التوفيقية سنة ١٩٧٨ ص ٢٣٦ .
( ٣٢ ) يحيى بن آدم « الخراج » المطبعة السلفية ط/٢ سنة ١٣٨٤ ص ٦١ ـــ ٦٢ .
( ٣٣ ) أبو عبيد ص ٦٤٨ ـــ ٦٤٩ .
( ٣٤ ) أبو يوسف ص ١٤٤ .
( ٣٥ ) أبو عبيد ص ٦٣٨ .
( ٣٦ ) أبو عبيد ص ٦٤٤ .
( ٣٧ ) ابن عابدين « رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار » در سعادت مطبعة عثمانية .
( ٣٨ ) إبن قدامة « المغني على الشرح الكبير » سنة ١٣٢٧ هـ ص/٢ ص ١٨ ـــ ١٩ .
( ٣٩ ) أبو عبيد ، ص ٥٢١ ج/٢ ص ٦٢٩ .
( ٤٠ ) انظر ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج/٣ ص ٣٢ ـــ ٤٠ .
( ٤١ ) أبو عبيد ، ص ٥١٥ ـــ ٥١٦ .
( ٤٢ ) أبو يوسف ، ص ١٤٤ ـــ ١٤٥ .
( ٤٣ ) يحيى بن آدم ص ٦٢ .
( ٤٤ ) السابق ، ص ٦١ .
( ٤٥ ) أبو يوسف ص ١٤٣ .
( ٤٦ ) أبو يوسف ص ١٤٣ .

( ٤٧ ) أبو عبيد ص ٦٤٢ ــ ٦٤٣ .

( ٤٨ ) أبو عبيد ص ٦٤٤ ــ ٦٤٥ .

( ٤٩ ) أبو عبيد ص ٦٤٥ .

( ٥٠ ) أنظر د . شوقي اسماعيل شحاتة « التطبيق المعاصر للزكاة » دار الشروق ص ١٠١ ــ ١١٢ .

( ٥١ ) أبو عبيد ص ٦٤٣ .

( ٥٢ ) أبو عبيد ص ٦٤٦ .

( ٥٣ ) أبو يوسف ص ١٤٦ ــ ١٤٧ .

( ٥٤ ) أبو عبيد ص ٦٤٣ .

( ٥٥ ) أبو عبيد ص ٦٤٧ .

( ٥٦ ) د . ابراهيم فؤاد احمد علي ، مرجع سابق ص ٢١١ .

( ٥٧ ) أبوعبيد ص ٦٤١ .

( ٥٨ ) أبو يوسف ص ١٤٤ .

( ٥٩ ) أبو عبيد ص ٦٣ ــ ٦٤ .

( ٦٠ ) أبو عبيد ص ٦٣ .

( ٦١ ) أبو يوسف ص ١٤٤ .

( ٦٢ ) أبو عبيد ص ٦٤ ــ ٦٥ .

( ٦٣ ) أبو يوسف ص ١٤٢ ــ ١٤٣ .

( ٦٤ ) أبو عبيد ص ٦٣٧ ــ ٦٣٨ .

( ٦٥ ) أبو عبيد ص ٦٣٥ ــ ٦٣٧ .

( ٦٦ ) أبـــو يوسف ص ١٤٥ .

( ٦٧ ) أنظر التعريفة الجمركية في مصر مثلا ، تصل الضريبة الجمركية على بعض السلع إلى ٢٠٠٪ من تكلفتها مع نقص انتاجيتها محلياً وما يترتب على ذلك من ارتفاع في الأسعار والتضخم .. الخ

( ٦٨ ) تتذبذب السياسة المالية كثيراً في مصر ما بين اعفاء ادوات هذه الانتاج اعفاء مطلقا ، ثم اخضاعها مرة أخرى ثم اعفائها جزئياً وهكذا ، انظر التعريفة الجمركية خلال خمس سنوات سابقة مثلا .

( ٦٩ ) يفرض التشريع المصري ضرائب كسب العمل على الكسب الخبيث كما يفرض على الكسب الحلال هذا بالرغم من عدم اعترافه ببعض المصروفات غير المشروعة كالرشاوي والغرامات .. الخ

أبحاث

# التطور الدّلالي
## في ( لغة الفقهاء )

د. حامد صادق قنيبي
أستاذ المعاجم والمصطلحات المساعد
جامعة البترول والمعادن ـ الظهران

ـ ١ ـ

يكاد يتفق علماء اللغة على أن معرفة نشأة اللغة العربية وتطورها التاريخي قبل الإسلام من المسائل الشائكة التي تتسع فيها الآراء وتقبل اختلاف وجهات النظر ، وذلك لعدة أسباب منها ، أن اللهجات العربية القديمة المروية في الكتب العربية لا توجد آثارها جلية واضحة في الشعر الجاهلي ، كما أننا نفتقر إلى نصوص مكتوبة أو آثار نستطيع أن نحدد على ضوئها تاريخ العربية قبل الإسلام لذلك نقول : إن اللغة التي نستخدمها اليوم في الكتابة والتأليف والأدب ، هي اللغة التي وصلتنا عن طريق الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والسُّنة النبوية .

لقد ضمن القرآن لهذه اللغة الخلود ، وقد ساعدت تلاوة القرآن الكريم على ثبات تلك اللغة ـــ لاسيما في جانبها الصوتي ، وهو أكثر جوانب اللغة تعرضاً للتغيير والإنحراف والتشويه ، فضلاً على أن الأسلوب القرآني ظل المقياس الأمثل لرقي أساليب الكتاب والشعراء ، حتى أنّ مكانة أي كاتب أو شاعر تقاس دائماً بمقدار ما يقترب من مثالية الأسلوب القرآني أو يبتعد عنه .

إلّا أن هذا الذي قررناه حول ثبات اللغة العربية وخلودها لم يمنع من حدوث بعض التطورات في الأداء الصوتي من جانب ، وفي المفردات والتراكيب من الجانب الآخر .

وهذا من طبائع الأشياء . وحسبنا أن نقرأ نصاً قديماً ، ثم نقارنه بنص لكاتب معاصر حتى نلمس الفرق بين النصين ، ولا بأس أن يكون هذا النص مما نحن بصدد الكتابة فيه :

هذا البيضاوي ( ت ٦٨٥ هـ ) يكتب مفسراً[١] قوله تعالى : **﴿ وعلّم آدم الأسماء كلّها ، ثُمَّ عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئـوني بأسماء هؤلاء إنْ كُنتم صادقين ﴾**[٢] :

**﴿ وعلّم آدم الأسماء كلّها ﴾** إما بخلق علم ضروري بها فيه أو إلقاء في روعه ، ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل ، والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالباً ، ولذلك يقال : علمته فلم يتعلم . و ( آدم ) اسم اعجمي كآزر وشالخ ، واشتقاقه من الأدمة أو الأدمة بالفتح بمعنى الأسوة ، أو من أديم الأرض .. ( والإسم ) باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال ، واستعماله عُرفاً في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما ، واصطلاحاً في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، والمراد في الآية إمّا الأوّل أو الثاني ، وهو يستلزم الأول لأن العلم بالألفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني ، والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعدّاً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيـلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها واسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها ( ثم عرضهم على الملائكة ) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمناً إذ التقدير أسماء المسميات فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه وعوّض عنه اللّام لقوله تعالى : **﴿ واشتعل الرأس شيباً ﴾** لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأسماء سيما إن أريد به الألفاظ والمراد به ذوات الأشياء ، أو مدلولات الألفاظ وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء » .

أما سيد قطب ( ت ١٣٨٦ هـ ) فكتب في شرح الآية الكريمة نفسها :[٣] .

« ها نحن أولاء ــ بعين البصيرة في ومضات الاستشراق ــ نشهد ما شهده الملائكة في الملأ الأعلى .. ها نحن أولاء نشهد طرفاً من ذلك السرِّ الإلهي الذي أودعه الله هذا الكائن البشري ، وهو يسلُمه مقاليد الخلافة . سرُّ القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات . سرُّ القدرة على تسمية الأشخاص والأشياء باسماء يجعلها ــ وهي ألفاظ منطوقة ــ رموزاً لتلك الأشخاص والأشياء المحسوسة . وهي قدرة ذات قيمة كبرى في حياة الإنسان على الأرض . تدرك قيمتها حين نتصور الصعوبة الكبرى ، لو لم يُوهب الإنسان القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات ، والمشقة في التفاهم والتعامل ، حين يحتاج كلُّ فرد لكي يتفاهم مع الآخرين على شيء أن يستحضر هذا الشيء

بذاته أمامهم ليتفاهموا بشأنه .. الشأن شأن نخلة فلا سبيل إلى التفاهم عليه إلّا باستحضار جسم النخلة ! الشأن شأن جبل . فلا سبيل إلى التفاهم عليه إلّا بالذهاب إلى الجبل ! .. إنها مشقة هائلة لا تتصور معها حياة ! وإن الحياة ما كانت لتمضي في طريقها لو لم يُودع الله هذا الكائن القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات .

فأما الملائكة فلا حاجة لهم بهذه الخاصية، لأنها لا ضرورة لها في وظيفتهم ومن ثَمّ لم تُوهب لهم . فلما علّم الله آدم هذا السِّر ، وعرض عليهم ما عرض لم يعرفوا الأسماء . لم يعرفوا كيف يضعون الرموز اللفظية للأشياء والشخوص .. وجهروا أمام هذا العجز بتسبيح ربهم ، والاعتراف بعجزهم ، والإقرار بحدود علمهم ، وهو ما علمهم » .

فاللفظ عند البيضاوي ذو معنى يناسب عصره ، يجمع بين التفسير والتأويل ، ويقرر الأدلة على أصول أهل السنة . ودلالة ألفاظه تعكس ما كان يتسلح به مفسرو القرآن الكريم من قوة العقل ، وسعة الأُفق والنظر ، والمشاركة في مختلف العلوم من نحو وصرف وبلاغة ومنطق وجدل وفقه ورواية وفلسفة وطبيعيات ، مع ما نجد من بعض التكلف والإغراب من نحو ( سابقة اصطلاح ليـتسلسل )[٤] و ( الاسم باعتبـار الاشتقاق ) ، أي بالمعنى اللغوي . ونحن لا نستعمل هذه اللفظة في هذا المعنى الآن .

والجملة تميل إلى التفريع والاستطراد مع اتجاه فكري ينزع إلى أساليب الفلاسفة ، وإعلاء قضايا العقل من نحو ( لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات )[٥] .

وله في استعمال الأدوات ، أقصد : الحروف وما هو في وظيفتها ، فذات نظم خاص ، واستعمال غريب عن استعمالنا اليوم ، فعبارة البيضاوي ( إما بخلق علم ضروري بها فيه ) — ( إما ، بها فيه ) ، أي بما أودع الله سبحانه قلب آدم معرفة الأسماء ، وفتق لسانه بها فكان يتكلم بتلك الأسماء كلها .

أما النص الذي اخترناه لسيد قطب فهو يقدِّم لنا خصائص لغتنا المعاصرة ، فأسلوبه مسترسل بأناقة يفيض بالطاقات الشعورية والأحاسيس ، وألفاظه ذات موسيقى جميلة ، دون تكلف ، أو لجوءٍ إلى الحذف والتضمين .

— ٢ —

ليس معنى هذا أن المتأخرين يخترعون الألفاظ ، أو يخلقون لغة من العلوم ، فالمادة الأولية للغة ثابتة ، ولكنّ أشكالها متجددة ، وأي باحث يدرك بأدنى تأمل أن الأشكال اللغوية لا تثبت على حال فهناك صيغ تولد لم يكن الناس يعرفونها من ذي قبل — كما ولدت كلمات سوكرة ، وتأمين ، وتأميم .. وغيرها ، فتشيع وتنتشر وتأخذ مكانها في الاستعمال إلى أمد ثم لا يلبث بعضها أن يذبل ، أو يموت لتخلف مكانها كلمة أخرى ، كما ماتت كلمة « النشيطة » وحلّ

محلها كلمة « صَفَيّ » ، أو تموت لا إلى خلف كما ماتت كلمات : المرباع ، والمكس ، والإفادة ، والحُلْوان بمعنى الأجر .. وغيرها من مئات الكلمات[6] .

ولكن السؤال الآن : ما الذي يدعو إلى مثل هذا التطور في عناصر اللغة ومدلولات ألفاظها ؟

— ٣ —

لن نفصل القول في الأسباب التي تدعو إلى ولادة بعض الألفاظ في اللغة بشكل عام ، حتى لا نخرج عن موضوعنا الذي خصصناه بـ ( لغة الفقهاء ) ، ولكننا لا نستبعد الحديث عن بيان التطور الدلالي الذي لحق ( العربية ) في أصواتها ومفرداتها وأساليب دلالاتها ، فاللغة مرآة تنعكس عليها حضارة الأمة ، ونظمها ، وعقائدها ، واتجاهاتها العقلية .

ونرى أن أهم عامل أدى إلى طروء مثل هذا التبدل في ( العربية ) كان انتقال العرب من خشونة البداوة إلى لين الحضارة .

فبعد الفتوحات الإسلامية دعت مرافق العمران من زراعة وصناعة وتجارة وملاحة وحياكة وطراز وهندسة وبناء .. وما أشبه من الحرف والفنون إلى الأخذ عن الأمم الأخرى عادات ومصطلحات ومسميات جديدة في المأكل والمشرب والملبس والفرش والزينة والحلي والأواني والأدوات والأسلحة والأجهزة والطب والصيدلة ، ولما لم يعهد العرب التعبير عن هذه المستحدثات في حياتهم الأولى ، فقد أخذوا في نقل قسم من ألفاظها الأعجمية بعد تعريبها والتصرف بها ، كما لجأوا إلى الاشتقاق والتوسع في الكتابة والمجاز أيضاً ، وهكذا تولدت ألفاظ جديدة .

ونذكر على سبيل المثال هذه الألفاظ .

إبريسم : للحرير الخالص ، فارسي دخيل .
أردب : مكيال تقدر به الحبوب ، أرامي دخيل .
أزميل : شفرة الحذاء أو حديدة في طرف رمح لصيد بقر الوحش ، يوناني دخيل .
أستار : أربعة ، فارسي من جهار .
اسطرلاب : الآلة التي يعرف بها الوقت ، يوناني من استرولابون .
اسفيداج : رماد الرصاص ، أرامي من سفيدج .
أسقف : رئيس ديني عند المسيحيين ، يوناني من أبيسكوبوس .
اصطبل : مربط الدواب ، لاتيني من سنبلم .
اكسير : ما يلقى على الفضة ونحوها ليحيله إلى ذهب خالص في رأي المتقدمين ، يوناني من كسيرون .
بستان : حديقة ، فارسي من بوستان .
بشكير : ما ينشف به الجسم بعد الاستحمام ، فارسي من بيشجير .
بطريق : الرئيس والعظيم من الروم والقائد من قوادهم ، يوناني من بتريكسيوس .
بندقة : آلة من آلات الحرب ، فارسي بندق .
دهليز : ممر ، فارسي دخيل .
زرنيخ : حجر له ألوان كثيرة إذا جمع مع

الكلس حلق الشعر ، يوناني من ارسنيكون.
سفتجه : خط ، وأصلها أن يكون لواحد ببلد متاع عند رجل أمين فيأخذ من آخر عوض ماله ويكتب له خوفاً من غائلة الطريق ، فارسي من سفته .
سمسار : وسيط وبائع وشاري وساعي للواحد منهما ، فارسي من سبسار .
شطرنج : لعبة شهيرة يلعبها إثنان عادة ، هندي من تشطورنجا .
صك : وثيقة ، فارسي دخيل .
طراز : زخرفة الملابس ، فارسي من تراز .
طيلسان : معطف من الصوف ، فارسي تاليسان .
عربون : ما تعقد به المبايعة من ثمن ، يوناني من اربون .
فهرس : خاتمة محتويات الكتاب ، يوناني بوريستيس .
فيلسوف : حكيم ، يوناني من فيلوسوفوس .
قنطرة : ما يبنى على الماء للعبور وكذلك ما ارتفع من البنيان ، يوناني من كنتاناريون .
نرجس : زهرة من أزهار الربيع ، يوناني من تركيسوس .
وسق : ستون صاعا ، أرامي من وسقا .
ياسمين : زهرة طيبة الرائحة ، فارسي دخيل .

ومن الألفاظ الحديثة :

بنزين : سائل لوقود السيارات والطائرات ، انجليزي دخيل .
بوليصة : وثيقة ، إيطالي من بوليتزه .
دوسيه : حافظة الأوراق ، فرنسي دخيل .
سندويتش : شطائر محشوة ، انجليزي من سندويش : نسبة إلى مخترعه اللورد Sandwich الذي عاش فيما بين عامي ١٧١٨ — ١٧٩٢ م .
شاي : شراب منبه يشرب عادة ساخناً ، صيني من جاي .
فاتورة : قائمة بالأشياء أو المبالغ المطلوبة ، ايطالي فتورا .
كابون : بطاقة للتبادل ، أو فضلة من فضلات القماش ، فرنسي من كوبون .
كروكي : رسم ، فرنسي من كروكوي .
كمبيالة : حوالة مالية ، ايطالي دخيل .
لتر : مكيال للسوائل ، فرنسي دخيل .
موبيليا : أثاث المنزل ، إيطالي دخيل .
موتور : محرك الماكينة وما إليها ، انجليزي دخيل .
نمرة : رقم ، إيطالي من نمرو .
نيلون : مادة مركبة تصنع منها الأقمشة والجوارب وكثير من أدوات الملبس وأثاث المنزل ، انجليزي دخيل .

وهكذا نرى أن العرب قد استعاروا من كلِّ الأمم ألفاظاً للتعبير عن أشياء دعت إليها الحاجة أو الضرورة ، وقد عمدوا إلى تلك الألفاظ فحوروا في بنيتها وجعلوها على نسج الكلمات العربية ، وهي ما تسمى بالألفاظ المعرّبة(٧) ، وتركوا البعض الآخر على صورته وهي التي تسمى بالدخيل(٨) . على أننا يمكن أن نذكر أسباباً أخرى للتطور الدلالي منها :

أ ــ الرغبة في التبدل . وهذه الرغبة تنشأ :

ــ إما من ثقل اللفظ الأصيل على النطق نحو كلمة « حَوْجم » التي استبدلت بكلمة « ورد » وكلمة « مستشزر » التي استبدلت بكلمة « خشن » .

ــ تلمس الحشمة والأدب في التعبير ، وخاصّة فيما يتصل بالألفاظ الجنسية ، وقد لجأت ( العربية ) بعد الإسلام إلى الكناية والمجاز ، وكان لها في ألفاظ القرآن وعباراته أسوة حسنة : « نساؤكم حرث لكم » ، « واهجروهن في المضاجع » ، « أو لامستم النساء » ، و « قد أفضى بعضكم إلى بعض » .. وما إلى ذلك من كريم العبارات ونبيل الألفاظ . وقد ذكر ابو حيان التوحيدي في كتابه ( مثالب الوزيرين ) :

« ماذا أرادت العرب بتكثير اسماء الفَرْج مع قبحها ؟ فأجاب : لما رأوا الشيء قبيحاً جعلوا يكنون عنه ، وكانت الكتابة عند فشوها تصير إلى حد الاسم الأول ، فينتقلون إلى كناية أخرى ، فإذا اتسعت أيضاً رأوا فيها من القبيح مثل ما كنّو عنه من أجله ، وعلى هذا فكثرت الكنايات ، وليس غرضهم تكثيرها »[9] .

ــ وإما لمجرّد التقليد ، وهذا يعود إلى جذور نفسية عقد لها ابن خلدون في مقدمته فصلاً خاصاً جعل عنوانه « وَلَعُ المغلوب بالاقتداء بالغالب في مأكله ومشربه وملبسه ولغته .. »[10] ، ومن هذا ما نراه اليوم من كثرة استعمال الألفاظ الأجنبية للآلات والمخترعات ، بل وفي اللغة اليومية ، حتى أننا لنجد لفظة أجنبية حلت محل لفظة عربية عند بعض الفئات ، رغم ثقل اللفظ الأجنبي على السمع واللسان ، وخفة اللفظ العربي ، كحلول لفظ Excuse me الانجليزية محل ( عُذْراً ) أو ( أعذرني ) العربية .

ــ الصراعُ اللغوي ، وأهم عوامله : الفتح ، والاستعمار ، الحرب ، هجرة السكان ، واحتكاك شعبين متجاورين ، والعلاقات التجارية أو الثقافية بين أمتين ، وتقارب الشعبين في درجة الحضارة والثقافة أو تباعدها فيهما .. وغيرها من العوامل ، ومن أجلى مظاهر هذا الصراع في تاريخ العربية المعاصر صراعها مع اللغة الفرنسية في الجزائر بسبب الاستعمار .

ب ــ ضيق الدلالات المحملة لألفاظ اللغة عن استيعاب دلالات جديدة حدثت ، وعندئذ يلجأ إلى استعارة اللفظ من دلالته الأصلية لصالح دلالة جديدة مع وجود علاقة بين الدلالة الأصلية والدلالة الحديثة ، كما هو الحال في لفظ « صلاة » مثلاً فإنه يدلّ في الأصل على معنى « الدعاء » ولكن لما جدَّ جديد وهو وجود مجموعة أقوال وأفعال على هيئة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم يُتقرَّب بها إلى الله تعالى ، ولم يكن لها في اللغة لفظ خاص يدلُّ عليها ، كان لابدَّ من توليد لفظ لها ، فكان لفظ « الصلاة » لما يحمله هذا اللفظ من المعاني العامة في القرب من الله[11] .

ومن هنا كانت القاعدة في فقه اللغات بوجه عام أن الكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يتاح لها من

الاستعمالات[١٢] . فكلمة مثل « قطار » تدلّ على قطار السكة الحديد ، ولكن معناها المعجمي القديم : الإبل يسير الواحد منها وراء الآخر .

— ٤ —

ولكن الشيء الذي لا يجوز لباحث أن يتجاوزه حتى يبينه في هذا المقام هو : هل يحق لأي باحث أن ينقل أي لفظ من معناه الأصلي إلى معنىً جديد — أعني المعنى الإصطلاحي — دون قيد أو شرط ، أو لابد أن يكون هناك شروط يجب مراعاتها في هذا النقل ؟

ولكننا باديء بدء إذا قلنا بحرية نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى المعاني المستجدة — أي الاصطلاحية — دون قيد أو شرط كنا قائلين بالفوضى اللغوية ، وقد تودي هذه الفوضى باللغة وتخرجها عن أصولها ، وهذا مالا يرضاه باحث منصف ، ولا محبٌّ غيور .

وإذا كان الأمر كذلك فلابد من البحث عن الشروط الواجب توفرها لجواز هذا النقل ، وقد سبقنا من أستقرأ هذه الشروط والقيود[١٣] فوجدها لا تخرج عما يأتي :

٢ — لابدّ من وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد ، ولكن لا يشترط أن تكون هذه العلاقة قد وصلت إلى حد المطابقة ، بل يكتفي بأدنى علاقة .

ب — لابد أن يُراعى في وضع المصطلح الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ .

ج — يستحسن ألا يُختار المصطلح من بين الألفاظ ذات الدلالات الأصلية الشائعة المعروفة ، لأن نقل الذهن عنها إلى غيرها من الصعوبة بمكان .

د — يستحسن ألا يصطلح بلفظ واحد لتأدية معان علمية مختلفة ، ولكن يلاحظ أن الفقهاء المسلمون لم يتقيدوا بهذا الشرط كثيراً ، إذ نراهم قد يطلقون لفظاً واحداً على معان اصطلاحية متعددة[١٤]

هـ — يستحسن ألا يُصطَلَح بألفاظ مختلفة للمعنى العلمي الواحد ، وهذا أيضاً لا يتقيد به الفقهاء المسلمون كثيراً ، من هم أكثر تحللاً منه عندما تخرج من دائرة المذهب الفقهي الواحد إلى دائرة المذاهب المتعددة ، فشركة المضاربة يطلق عليها بعض المذاهب لفظ « مضاربة » بينما يطلق عليها بعض المذاهب الأخرى « قِراضاً » .

و — يفضل اللفظ — المصطلح — العربي على غيره ما أمكن إليه سبيلاً .

ز — يستحسن تجنب الألفاظ التي ينفر الطبع منها إما لثقلها على اللسان أو لفحش دلالتها .

ح — يستحسن تجنب النحت ما أمكن .

— ٥ —

— وإذا ما تم نقل اللفظ — أعني المصطلح — من المعنى الأصلي إلى المعنى الإصطلاحي ، فان ذلك لا يعني فقدان دلالته على المعنى الأصلي . بل يصبح اللفظ ذا دلالتين الأولى أصلية لغوية ، والثانية اصطلاحية .

والسؤال الآن : أيصير اللفظ بذلك من قبيل المشتَرك ؟ أم أن دلالته على المعنى الأصلي هي دلالة حقيقية ، ودلالته على المعنى الجديد هي دلالة مجازية ؟

لقد أطال العلماء البحث في ذلك ، وكثر بينهم الجدال مما يُخرجنا الخوض فيه عما قصدناه من هذه المقدمة ، ولكن الذي نطمئن إليه :

إن المشترك لابد من أن يعبر اللفظ الواحد فيه عن دلالتين متباينتين كل التباين ، دون أن يكون بينهما أي اشتراك(١٥) كالعين مثلاً ، انها من المشترك ، لأنها تدل على العين الباصرة ، وتدل على العين الجارية ، وتدل على الذهب ، وتدل على أشياء أخرى ولو ذهبنا نبحث عن نقطة لقاءٍ بين هذه الدلالات كلها لرجعنا بخفي حنين .

وإن المجاز لا بد من أن يعبّر اللفظ الواحد فيه عن دلالتين يوجد بينهما اشتراك(١٦) ، وقد عدّ علماء اللغة أبواب الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف كلّها من المجاز(١٧) .

وإن المستقرئ للمصطلحات يدرك بأدنى تأمل الاشتراك الواضح بين المعنى الأصلي للفظ وبين المعنى الذي اصطلح على اطلاقه عليه ، لأن المعاني الاصطلاحية لا تخرج في جملتها عن كونها تحمل زيادة على المعنى الأصلي للفظ أو حذفاً منه .

ونخلص من هذا إلى أن المعاني الاصطلاحية هي معاني مجازية للفظ ، وأن إطلاق اللفظ عليها هو إطلاق مجازي ، وليس من قبيل المشترك .

— ٦ —

ــ تلك مقدمة في بيان طبائع اللغات اتخذناها جسراً نعبر عليه لنتوصل به إلى نشأة المصطلح الفقهي .

لقد بعث الله سبحانه محمداً ﷺ بدين الإسلام ، وجعل معجزته القرآن الكريم ، وهي المعجزة اللغوية الوحيدة بين معجزات الرسل عليهم السلام ، وقد تبوّأ القرآن الكريم مكان الصدارة لدى أرباب اللغة والبيان ، ومن ثَم اعتبره الباحثون قديماً وحديثاً أهم حَدَثٍ في تاريخ هذه اللغة(١٨) ، وبدا أثر هذا الحدث واضحاً في لغة الحديث النبوي الشريف ، ونستطيع أن نلاحظ هذا الأثر بسهولة ويسر في مجيء القرآن الكريم بأُصول الدين الإسلامي وأحكامه مجملة دون تفصيل ، ثم تولت السنة النبوية الشريفة تفصيل ذلك وبيانه ، ﴿ **وأنزلنا إليك الذِّكرَ لتبين للناسِ ما نُزّل إليهم** ﴾ ــ النحل/٤٤ ــ فالقرآن الكريم مثلاً لم يذكر التكاليف العملية التفصيلية ، بل هو لم يبيّن المعاني المُرادة لكثير من الألفاظ التي تحمل هذه التكاليف ، فضلاً عن بيانه كيفية أدائها ، مع أن هذه الألفاظ كانت تحملُ معاني جديدة لم يكن العربُ يعرفونها من ذي قبل ، ولعلّ أبرز مثال على ذلك ألفاظ

« الصلاة ، الزكاة ، الحج » مع أن هذه الألفاظ كانت تبيّن الأركان العملية للدين ، فجاءت السنة النبوية الشريفة تفصل أوقات الصلاة وكيفياتها ، كما فصّلت القواعد والأسس التي يجب اتباعها في أداء الزكاة وجبايتها وصرفها[١٩] .

والصلاة والزكاة نموذجان لما تناولته السنة النبوية بالبيان والشرح ، حتى أنه ليصح لنا القول ــ إذا تكلمنا باسم اللغة ــ أن السنة النبوية تبين المراد من ألفاظ القرآن الكريم بياناً لغوياً ، كما أنها توضح المفاهيم الجديدة التي أتى بها القرآن الكريم مما جعل الخلاف ينشب بين العلماء في جواز تفسير ألفاظ القرآن الكريم بكلام العرب من شعر ونثر .

وكان أبو عمرو بن العلاء ( ت ١٥٤ هـ ) يرى أن فهم لغة القرآن الكريم وتدبر معانيه غاية كل مسلم ، وأن ما حفظ من شعر العرب ونثرهم ينبغي أن يكون أداة فهم لغة القرآن الكريم ، لأنه إنما نزل بلغتهم ، وعلى هذا النهج ألف أبو عبيدة معمر بن المثنى ( ت ٢٠٩ هـ ) كتابه « مجاز القرآن » وسائر كتبه في هذا الباب ، وهما مقلدان لعبدالله بن عباس ( ت ٦٨ هـ ) رضي الله عنهما ، فقد روي السيوطي في الاتقان[٢٠] ان ابن عباس كان جالساً بفناء الكعبة وقد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن ، قال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر : قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بمالا علم لديه ، فقاما إليه ، فقالا : إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا ، وتأتينا بما صدّقه من كلام العرب ، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، فقال ابن عباس : سلاني عما بدا لكما .

فقال نافع : اخبرني عن قول الله تعالى ﴿ عن اليمين وعن الشمال عزين ﴾ ؟

فقال ابن عباس : العِزون : حَلَقُ الرفاق .

قال نافع : وهل تعرف العرب ذلك ؟

قال ابن عباس : نعم ، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول :

فجاءوا يهرعون إليه حتى
يكونوا حول منبره عزيناً

ثم استمر يسأله عن هذا الوجه مسائل عديدة ...

بينما كان الأصمعي ــ عبدالملك بن قريب ( ت ٢١٤ هـ ) يعارض تفسير القرآن بكلام العرب من شعر أو نثر ، فقد اشتهر عنه أنه لم يكن يتعرض لتفسير ألفاظ القرآن تورعاً وتديناً ، فضلاً عن الاستشهاد بالشعر في هذا الباب[٢١] .

ولعل تحرج الأصمعي مردّه إلى أن القرآن الكريم طرح معاني جديدة لكثير من الألفاظ هي غير المعاني التي تعارفها لها العرب ، ولاكتها بها ألسنتهم ، والإسراف في تحكيم المفاهيم العربية كما جاءت في شعرهم أو نثرهم بالمعنى المراد من ألفاظ القرآن قد يوقع في ترجيح مراد الناس من ألفاظ القرآن الكريم على مراد الله تعالى منها .

لقد زاد القرآن الكريم هذه اللغة ثراء بما طرحه من المعاني الجديدة ، وبما نقله من الألفاظ من معانيها الأصيلة وجعلها معبرة عن المعاني الجديدة ، وبذلك يكون القرآن قد أهّل اللغة العربية لاستيعاب التعبير عن الحضارة الجديدة ذات المفاهيم الجديدة .

لقد غرست الحضارة الإسلامية في أعماق الإنسان مفاهيم جديدة في العقيدة ، والعبادات ، والمعاملات ، والأخلاق مما لم يألفه العرب في جاهليتهم ، وبذلك بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة ، انعكس أثرها على اللغة العربية إذ هي وعاء الفكر ودليله(٢٢) .

ومن الطبيعي أن تتطلب هذه الحضارة الإسلامية مادة لغوية ــ تغاير معاني الألفاظ المعهودة قبل الإسلام ــ للتعبير عن المعاني الجديدة تستمد معانيها من لغة التنزيل المجيد ، والحديث النبوي الشريف ، وهكذا نشأت طائفة من الكلمات الإسلامية(٢٣) سماها العلماء بعد ذلك « المصطلحات الإسلامية » قال ابن برهان : وصاحب الشرع إذ أتى بهذه الغرائب التي اشتملت الشريعة عليها من علوم حار الأولون والآخِرون في معرفتها مما لم يخطر ببال العرب ، فلابد من أسامي تدل على تلك المعاني(٢٤) .

ويقول ابن فارس : كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم ، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ، ونسخت ديانات ، وأُبطِلت أمور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت ، فعفّى الآخر الأول ، وشغل القوم بعد المغادرات والتجارات وتطلب الأرباح والكدح للمعايش في رحلة الشتاء والصيف ، وبعد الإغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه في دين الله عز وجل ، وحفظ سنن الرسول ﷺ مع اجتهادهم في مجاهدة أعداء الإسلام ، فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا هم عليه كأن لم يكن ، حتى تكلموا في دقائق الفقه ، وغوامض أبواب المواريث وغيرها من علم الشريعة وتأويل الوحي بما دوِّن وحفظ حتى الآن(٢٥) وبعد الاستقراء والتتبع نستطيع أن نقول إن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما اللذان فتحا باب الاصطلاح على مصراعيه ، وكان القرآن الكريم والسنة النبوية هما أول من أرسىٰ قواعد المصطلح الإسلامي ، وكان عملهما في هذا السبيل .

أ ــ إماته كلمات لا مكان لدلالاتها من الحضارة الحديثة التي أرسىٰ قواعدها القرآن والسنة ، ونذكر على سبيل المثال : ألفاظ : إتاوة : ما يفرضه الرئيس ونحوه لنفسه على الشخص من المال بغير حق ، وقد يرى البعض أن هذه هي الزكاة مع تبدل الإسم وبقاء الجوهر ، والحقيقة ليست كذلك ، لأن الزكاة لا تجب إلا على الغني ، وبنسبة أمواله

وهي ليست للرئيس ولا يحق له أن يأخذ منها شيئاً ، وإنما هي للفقراء والمساكين .

**الحُلوان** : ما يأخذه الرجل لنفسه من مهر ابنته ، وهذا قد حرمهُ الإسلام ، أو ما يأخذه الرجل على عمل غير الأجر أو على عمل لا يستحق عليه أجراً ، كحلوان الكاهن ونحوه ، وقد حرمه الإسلام أيضاً لأنه إثراء بلا سبب وأكل لأموال الناس بالباطل .

المكس : ما يأخذه الرئيس لنفسه من غلال الأرض أو مِمّا يحمله التجار ، وقد يرى البعض أن هذا هو عشر الزروع المفروض في الزكاة ، أو ما يؤخذ من أصحاب الأراضي الخراجية في الخراج ، أو هو العشر الذي يحمله التجّار من الأموال التجارية ، والحقيقة أن بين المكس وبين هذه الأشياء فرقاً جوهرياً وإن بدت صورتها واحدة ، وهذا الفرق هو : أن هذه الأموال كانت تجبى للرئيس خاصة يتصرف بها كيف يشاء ، بينما صارت في ظل الإسلام تجبى لتتحقق بها مصالح الناس في خطة معلنة واضحة ومصارف معروفة منصوص عليها .

المرباع : أخذ الرئيس خالصاً لنفسه ربع ما يحوزه رجاله من الغنائم ، وقد يرى البعض أن هذا هو الذي نص عليه الله لرسوله ﷺ بقوله ﴿ **واعلَمُوا أن ما غنمتُم من شيءٍ فان لله خُمُسَه وللرسولِ ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل** ﴾ الأنفال/٤١ والحقيقة أن بينهما فرقاً ، إذ الرئيس كان يأخذ الرُّبع ، بينما كان الذي خصصه للرسول ﷺ هو خمس الخمس أي ينفق منه على نفسه وعياله ، فإن فاض منه شيء أنفقه على الفقراء والمساكين ، ولم يمسك منه شيئاً[٢٦].

النشيطة : ما ينشط الرئيس لأخذه لنفسه من نفائس الأموال عند قسمة الغنائم وقد يرى البعض أن هذا هو الصَّفِيّ ، والحقيقة أن بينهما فرقاً ، فالنشيطة من حق كل رئيس ، أما الصفي فهو من حق النبي ﷺ وحده[٢٧] أما غيرهُ من الرؤساء فليس له أن يصطفي لنفسه ، ولكن له أن يصطفي للمصلحة العامة وقد اصطفى عمر بن الخطاب أموال كسرى وآل كسرى ، وأرض كل من فرَّ عن أرضه أو قتل في المعركة ، وكل مفيض ماء أو أجمة ، فكان يقطع منها لمن أقطع[٢٨] .

يقول الجاحظ[٢٩] : ترك الناس مما كان مستعملاً في الجاهلية أموراً كثيرة فمن ذلك : تسميتهم للخراج : إتاوة ، وكقولهم للرشوة ولما يأخذه السلطان : الحلوان والمكس ، كما تركوا : أنعم صباحاً ، وأنعم ظلاماً ، وصاروا يقولون : كيف أصبحتم وكيف أمسيتم ، كما تركوا أن يقولوا للملك أو السيد المطاع : أبيت اللعن ، وقد ترك العبد أن يقول لسيده ربي ، وكذلك حاشية السيد والملك تركوا أن يقولوا : ربنا ،... إلى أن قال :

... ومن الكلام المتروك والتي زالت اسماؤه مع زوال معانيها المِرْباع والنشيطة ، وبقي الصفايا ، فالمرباع : ربع جميع الغنيمة الذي كان خالصاً للرئيس ، وصار في الإسلام

الخمس على سنة الله تعالى . وأما النشيطة : فإنه كان للرئيس أن ينشط عند قسمة المتاع العلق النفيس يراه إذا استحلاه ، وبقي الصفي ، وكان لرسول الله من كل مغنم .

ب ـ استعارة ألفاظ جديدة من لغات أخرى للتعبير عن دلالات جديدة وقد اشترك في هذه الاستعارة كلٌ من القرآن والسنة ثم الصحابة والتابعون من بعدهم ثم الفقهاء من بعدهم وستبقى هذه الاستعارة مستمرة واستمر تأثر الحضارات بعضها ببعض واللغات بعضها ببعض .

ـ فالقرآن قد استعار لفظ « المنافق » من الحبشية ليعبر بها عن الرجل الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان[٣٠] ، فأجراها الناس على أصولهم اللغوية ، شأنهم فيها شأنهم في أكثر ما يَجْلبونه من غير العربية إليها . كما استعار ألفاظ ( أباريق ، واستبرق والتنور وغيرها من الألفاظ من الفارسية ، كما استعار غيرها من لغات أخرى .

ـ والسنة قد استعارت ألفاظاً من لغات متعددة مع دلالاتها ، واعتمدتها ضمن المصطلحات الإسلامية من ذلك لفظ « ديوان » من الفارسية فقد قال ﷺ ( الديوان عند الله ثلاثة : ديوان لا يعبأ الله به شيئاً ، وديوان لا يترك الله منه شيئاً ، وديوان لا يغفره الله .. الحديث[٣١] قال في نهاية : الديوان : الدفتر الذي يكتب فيه اسماء الجيش وأهل العطاء وهو فارسي معرب[٣٢] .

ولفظ « خوان » فقد قال ﷺ ( .. حتى أن أهل الخوان ليحتجون على خوانهم ..) الحديث[٣٣] قال الجواليقي : الخوان ما يوضع عليه الطعام ليؤكل ، فارسي معربٌ[٣٤] .

ولفظ « بريد » فقد قال ﷺ : ( إني لا أخيس العهد ولا أحبس البُرْد ) أي الرسل ، وأصل البريد في الفارسية البغل المقطوع الذَّنب ، فسمِّيَ الرسول الذي يركبه بذلك مجازاً[٣٥] .

وغير ذلك من الألفاظ كثير .

ـ والصحابة استعاروا لفظ « دهقان » وهو بالفارسية يعني رئيس الفلاحين أو رئيس القرية ، وقد أقر هذا المصطلح عمر بن الخطاب[٣٦] وعلي بن أبي طالب[٣٧] ولفظ طسْق وهو الخراج فقد ورد على لسان عمر بن الخطاب[٣٨] ثم على لسان عبدالله بن مسعود قوله « من أقرّ بالطسق فقد أقرّ بالذلّ والصغار »[٣٩] ولفظ بيشارجات وهو فارسي عامي وفصيحه فيشارجات[٤٠] وهو ما يقدم قبل الطعام ، قال علي بن أبي طالب : البيشارجات تعظم البطن، ولفظ « الباج » وأصله بالفارسية « باها » وهو ألوان الطعام[٤١] قال علي بن أبي طالب : اجمعوا الهدايا واجعلوها باجاً واحداً[٤٢] وأول من تكلم بها في العربية عثمان بن عفان[٤٣] وتابع الفقهاءُ القرآن والسنة والرعيل الأول من الصحابة في استعارة ألفاظ من اللغات الأخرى ، وجعلها مصطلحات تعبر عن معاني محددة في التصور الإسلامي ، فكان

مما استعاروه في الفقه : السفتجة ، والكدك وده بيازده ، والسوكرة وغيرها من الألفاظ ، لا يرون بذلك بأساً طالما قد سبقهم إلى ذلك من هو خير منهم .

ج ــ توليد كلمات جديدة من أصول عربية عن طريق تعديل الصيغة العربية لها على الأوزان الصرفية المعروفة للتعبير عن دلالات معينة ، وما أكثر ما صنع هذا القرآنُ والسنة وأصحاب رسول الله ، والفقهاء الذين أتوا من بعدهم ، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر :

اطلاق الاستمتاع على الوطء ﴿ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن ﴾ واطلاق الاستفتاح على الدعاء المخصوص الذي يقرأ بعد التحريمة في الصلاة ، واطلاق الاستيلاء على اتخاذ الأمة للوطء طلباً للولد واطلاق المبتوته على المرأة المطلقة طلاقاً بائناً واطلاق المبعَّض على العبد الذي أُعتق بعضه وبقي بعضه الآخر رقيقاً واطلاق المحاقلة على بيع الحب في سنبله .

واطلاق المرابطة على الإقامة في الثغور في مقابلة العدو حراسة له من الغدر .

د ــ النَّحتُ : ونقصد بالنحت أن تأتي إلى كلمتين أو أكثر فتنحت من كل واحدة حرفاً أو أكثر ثم تصنع من هذه الحروف كلمة جديدة .

وقد وقع النحت في المصطلحات الإسلامية على ألسنة الفقهاء ، ومن ذلك

البسملة : قول « بسم الله الرحمن الرحيم » .

الحوقلة : قول « لا حول ولا قوة إلا بالله » .

الحيعلة : حي على الصلاة .

الحيعلتان : قول « حي على الصلاة ، حي على الفلاح » في الأذان ورغم أنهم لم يتوسعوا في النحت ، إلا أنهم استخدموه .

هـ ــ النقل : ونعني بالنقل : نقل اللفظ العربي من معنى إلى معنى آخر ،كنقل لفظ الزكاة من معنى النماء إلى معنى آخر هو أداء مقدارٍ مخصوص من مال مخصوص لصرفه في مصارف مخصوصة ، فيقال للمعنى الأصلي ــ النماء ــ لكلمة زكاة : المعنى اللغوي ، ويقال للمعنى المنقول اللفظ اليه : المعنى الاصطلاحي ويقال للفظ المنقول : المصطلح .

وما أكثر ما وقع النقل في العربية بعد مجيء الإسلام ، فقد كان يكفي وجود أدنى مناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي حتى يتم نقل اللفظ إليه .

قال إبن فارس :

« فكان مّما جاء في الإسلام ذكر **المُؤْمن والمُسْلم والكافر والمنافق** ، وأنَّ العرب إنما عرفت المُؤْمن من الأمان والإيمان[٤٤] وهو التصديق ، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سُمِّي المؤمن بالإطلاق مؤمناً . وكذلك **الإسلام والمُسْلم** ، وإنما عَرَفَتْ منه إسلام الشيء . ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء . وكذلك كانت لا تعرف

من الكفر إلّا الغطاءَ والسَّتْر . فأما المنافق فإسم جاء به الإسلام لقومٍ أبطنوا غير ما أظهروه ، وكان الأصل من نافقاء اليَرْبوع[45] ولم يعرفوا في الفِسْق إلّا قولهم : فَسَقَت الرُّطَبة[46] إذا خرجت من قشرها ، وجاء الشَّرْعُ بأنّ الفِسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله — عزّ وجلّ — ومما جاء في الشَّرْع الصَّلاة ، وأصله في لغتهم الدُّعاء . وقد كانوا عرفوا الرُّكوع والسُّجود وإن لم يكن على هذه الهيئة .

قال النابغة الذبياني :

أو دُرَّةٍ صَدَفيَّةٍ غوّاصُها
بَهِجٌ متى يَرَها يُهِل ويَسْجُدِ

وقال أبو عمرو : أسْجَدَ الرَّجلُ : طأطأ رأسه وانحنى . وأنشد :

* أسْجِدْ لليلى فأسْجَدا *[47]

يعني البعير إذا طأطأ رأسه لتركبه . وهذا وإن كان كذا فإنّ العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعْداد والمواقيت والتّحريم للصَّلاة والتحليل منها . وكذلك الصيّام أصْلُه عندهم الإمساك . ويقول شاعرهم[48] .

خَيْل صِيام وأُخرى غير صائمة
تحت العَجَاج ، وخيل تعلُك اللُّجُما

ثم زادت الشريعة النية وحظرت الأكل والمباشرة ، وغير ذلك من شرائع الصَّوْم . وكذلك الحجّ لم يكن عندهم فيه غير القصد وسبر الجراح[49] ، من ذلك قولهم[50] .

وأشْهدُ مِنْ عوفٍ حُلولاً كثيرةً
يَحُجُّون سِبَّ الزِّبرقان المُزَعْفَرا

ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحَجّ وشعائره،وكذلك الزَّكاة لم تكن العرب تعرفها إلّا من ناحية النَّماء وزاد الشَّرْعُ ما زاد فيها مما لا وجه لإطالة الباب بذكره وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من العمرة والجِهاد وسائر أبواب الفقه .

فالوجه في هذا إذا سُئل الإنسان عنه أن يقول : في الصَّلاة اسمان لغُوَي وشَرْعي ، ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم ما جاء به الإسلام[51] » ا هـ . والمتتبع لهذه الألفاظ المنقولة يجدها كلها وقعت في الأسماء دون الأفعال والحروف ، قال الإمام فخر الدين الرازي : « وقع النقل من الشارع في الأسماء دون الأفعال والحروف ، فلم يوجد النقل فيهما بطريق الأصالة بالاستقراء بل بطريق التبعية ، فإن الصلاة تستلزم : صَلّى »[52] اهـ

أقول : ولذلك رتبنا معجمنا هذا على الأسماء دون الأفعال وطالما أن باب النقل مازال مفتوحاً ، لأنه لا يمكن أن يُغلق — كما قررنا سابقاً — فالمجال أمام الفقهاء ممكن في نقل بعض الألفاظ — المصطلحات — إلى معانٍ اصطلاحية مستجدة ، لذا نجدهم قد استعملوا مصطلح « إشعار » إذ أطلقوه على الإعلام الرسمي المكتوب الموجه من جهة رسمية ،

وفي مصطلح « استيلاد » إذ أطلقوه على التلقيح الصناعي لصنوف الحيوانات ، وفي مصطلح « إشاعة » عندما أطلق على نشر كلام لا أصل له وغير ذلك من المصطلحات الحديثة .

## الهوامش

(١) البيضاوي ، ناصر الدين أبي سعيد عبدالله بن عمر ( ت ٦٨٥ هـ )/أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ص ٢٤. مصور عن طبعة استانبول، المطبعة العثمانية، ١٣٠٥ هـ.

(٢) البقرة : ٣١ .

(٣) سيد قطب/في ظلال القرآن ٦٧/١. دار التراث العربي، بيروت ط ٥، ١٩٦٧ م .

(٤) التسلسل : ترتيب أمور غير متناهية ( تعريفات الجرجاني ).

(٥) المتخيلة : هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة وتصرفها ، أما الموهومات فهي قضايا يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة ( كلّه عن تعريفات الجرجاني ) .

(٦) انظر السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن ابن أبي بكر ( ت ٩١١ هـ )/ المزهر في علوم اللغة وأنواعها ٢٩٦/٢ ط دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة . تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين .

(٧) انظر السيد ادى شير/الألفاظ الفارسية المعرّبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٠٨ م .

(٨) انظر الجواليقي ، ابو منصور بن أبي طاهر ( ت ٥٤٠ هـ )/المعرب من الكلام الأعجمي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، وزارة الثقافة ، ط ٢ ، ١٣٨٩ هـ .

(٩) مثالب الوزيرين ص ٢٥٤ وما بعدها ، ط دمشق ١٩٦٩ .

(١٠) ابن خلدون ، عبدالرحمن/المقدمة ص ٢٥٨ ط ٢ دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٩ م .

(١١) انظر ابراهيم أنيس/دلالة الألفاظ ص ١٤٥ وما بعدها ، ط ٢ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٣ م .

(١٢) انظر صبحي الصالح/دراسات في فقه اللغة ص ٢٩٢ ، ط ٦ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٦ م .

(١٣) انظر البحث الذي قدمه الدكتور جميل الملائكة إلى مؤتمر التعريب الثاني في الجزائر بعنوان «مستلزمات المصطلح العلمي»، نشر في مجلة المجمع العلمي العراقي مجلد ٩٧٤/٢٤ظ م .

(١٤) انظر ألفاظ مثل : العِدَّة ( في الصوم ، وفي المرأة المطلقة أو المتوفي زوجها ) ، العدل ( في الرهن ، وفي الشهادة ) ، المُقتضي ( في البيع ، والنص ).. وأمثالها .

(١٥) السيوطي ، الزهر ٣٦٩/١ .

(١٦) انظر محمد الأنطاكي/الوجيز في فقه اللغة ص ٣٩٠ ، مكتبة الشهباء ، حلب ١٩٦٩ م .

(١٧) السيوطي ، المزهر ٣٥٧/١ .

(١٨) انظر الباقلاني ، أبوبكر محمد بن الطيب ( ت ٤٠٣ هـ ) . إعجاز القرآن تحقيق السيد أحمد صقر . القاهرة ، دار المعارف ١٣٧٤ هـ/١٩٥٤ م ص ١٩ و٣٥ . انظر فك ، يوهان . العربية : دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ، ترجمة عبدالحليم النجار . القاهرة ، ١٩٥١ م . ص ١ وما بعدها .

(١٩) انظر ابن الأثير ، المبارك بن محمد ( ت ٦٠٦ هـ ) . النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي ــ ط الحلبي القاهرة ( ٦٣ ــ ١٩٦٥ م ) المقدمة ٤/١ وما بعدها .

(٢٠) السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ( ت ٩١١ هـ ) ، الاتقان في علوم القرآن ط الحلبي القاهرة ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ م ١٢٠/١ وما بعدها .

(٢١) انظر أبو الطيب ، عبدالواحد بن علي اللغوي ( ت ٣٥١ هـ ) ، مراتب النحويين تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ط مصر ١٩٥٥ م ط ٤٨ .

(٢٢) ولذلك وجدنا الحروب الصليبية المعاصرة قد وضعت مخططين للقضاء على الإسلام أحدهما سياسي بجميع أبعاده السياسية والاقتصادية والعسكرية ، وهو لا يعنينا بشيء ، والآخر فكري بجميع أبعاده اللغوية والأدبية والثقافية والأخلاقية والنفسية .

وكان من جملة خطوات هذا المخطط : إيجاد مجموعة من المعاجم قد جردت ألفاظها من المعاني التي أضافها الإسلام تعبيراً عن مفاهيم محددة ، والعودة باللغة إلى ما قبل الإسلام . تغذية للرابطة القومية التي طرحت كبديل عن الرابطة الإسلامية ، وكان من أشهر هذه المعاجم : محيط المحيط ، والبستان ، وفاكهة البستان والمنجد .

(٢٣) انظر الرازي ، ابو حاتم أحمد بن حمدان ( ت ٣٢٢ هـ )، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية . تحقيق حسين الهمداني ط القاهرة ١٩٥٧ م . الجزء الأول ص ٥٦ وما بعدها .

(٢٤) السيوطي/المزهر ٢٩٩/١ .

(٢٥) ابن فارس ، ابو الحسين أحمد ت ٣٩٥ هـ . الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها . تحقيق مصطفى الشويمي ط لبنان ١٣٨٣ هـ . ص ٧٨ وما بعدها .

(٢٦) انظر محمد رواس قلعة جي/موسوعة فقه عمر بن الخطاب مادة : غنيمة/٢ ب ٢ ، ط مكتبة الفلاح بالكويت سنة ١٤٠١ هـ .

(٢٧) انظر ابن فارس/الصاحبي ص ٩٠ .

(٢٨) انظر قلعة جي/ موسوعة فقه عمر بن الخطاب مادة : صفي/٢ .

(٢٩) الجاحظ ، أبو عثمان/الحيوان ٣٢٧/١ ــ ٣٢٨ ، تحقيق عبدالسلام هارون ، ط الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م .

(٣٠) انظر صلاح الدين المنجد/المفصل في الألفاظ الفارسية المعربة ص ٨٣ وما بعدها ط ١ بايران سنة ١٣٩٨ هـ .

(٣١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٤٠/٦ ، الطبعة الأولى .

(٣٢) ابن الأثير/النهاية في غريب الحديث ، مادة : ديوان .

(٣٣) الحديث أخرجه الإمام احمد في المسند ٢٩٥/٢ .

(٣٤) الجواليقي/المعرب ص ١٧٧ .

(٣٥) المنجد/المفصل في الألفاظ الفارسية ص ١٢٠ .

(٣٦) انظر قلعة جي/موسوعة فقه عمر بن الخطاب مادة : جزية/٣ ج٢ .

(٣٧) انظر قلعة جي/موسوعة فقه علي بن ابي طالب مادة : جزية/٥ طبع دار الفكر بدمشق .

(٣٨) انظر قلعة جي/موسوعة فقه عمر بن الخطاب مادة : خراج/٣ ب .

(٣٩) انظر قلعة جي/موسوعة فقه عهد عبدالله بن مسعود مادة : أرض/١ ج ط جامعة أم القرى .

(٤٠) الجواليقي/المعرّب ص ٢٥٢ .

(٤١) نفسه ص ١٢١ .

(٤٢) معجم البلدان ٤٥٣٨ .

(٤٣) الجواليقي/المعرّب ص ١٢١ .

(٤٤) لعل الأصل : من الأمان أو الإيمان وهو التصديق . لأن الأمان ــ بمعنى الأمن ــ غير الإيمان كما هو معروف .

(٤٥) في اللسان : سمي المنافق منافقاً لأنه نافق كاليربوع وهو دخوله نافقاءه .

(٤٦) في الأصل المطبوع الرطبة بسكون الطاء والأصح فتحها كما في اللسان مادة ( ق س ق ) .

(٤٧) شطر البيت من إنشاء أبي عبيد ( اللسان ) .

(٤٨) البيت وارد في ( اللّسان ) منسوباً للنابغة الذبياني . وهو في ديوانه .

(٤٩) البيت وارد في ( اللسان ) منسوباً للمخبّل السعدي القريعي التميمي ، وهو شاعر مُجيد مخضرم .

(٥٠) يقال حجّ الشَجَّة إذا سبرها بالميل ليعالجها ( انظر معجمات اللغة ) .

(٥١) الصاحبي لابن فارس ص ٧٩ .

(٥٢) المزهر للسيوطي ٢٩٩ .

# منع الحمل
## وحكمه في الإسلام

د . محمد علي البار

إن هناك طرقاً عديدة لمنع الحمل مارسها الإنسان منذ القدم .. وقد أستحدثت وسائل جديدة في القرن العشرين واتسع نطاق إستخدام هذه الوسائل حتى أصبح عدد اللواتي يستخدمن وسائل منع الحمل يعد بالملايين بل بمئات الملايين .. ومع هذا فإن الحمل قد يحدث رغم إستخدام وسائل منع الحمل إذا أراد الله ذلك مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ ولقوله ﷺ « إذا أراد الله خلق شيء لم يمنعه شيء » أخرجه مسلم .

وطرق منع الحمل كثيرة نوجزها فيما يلي :

**ا ) طرق تمنع وصول الحيوانات المنوية إلى عنق الرحم**

١ ــ الجماع بدون إيلاج .

٢ ــ العزل Coitus Interruptus .

٣ ــ إستعمال الرفال ( Condom ) وهو يغطي الإحليل .

٤ ــ إستعمال الحواجز والقلنسوه ( القبعة الهولندية ) Diaphragms and Caps .

٥ ــ إستعمال المراهم واللبوس ( Suppiditeries ) والدوش المهبلي .

**ب ــ تنظيم الجماع :** بحيث يقع في أول الدورة وآخرها ويتجنب وسطها الذي تخرج فيه البويضة من المبيض .. والذي يقع عادة في اليوم الرابع عشر قبل بدء الحيض من الدورة التالية .

ج ـــ طرق تمنع المبيض من إفراز البويضة :

وأهم هذه الطرق هو حبوب منع الحمل التي ظهرت عام ١٩٥٦ والتي تستعملها حالياً أكثر من مائة مليون إمرأة في العالم(١) .

د ـــ إستعمال أداة داخل الرحم ( اللولب ) .D. لا. ١ : ويعتقد أن اللولب يعمل بواسطة منع علوق البويضة الملقحة في جدار الرحم .

ويقال أن العرب في الصحراء هم الذين ابتكروا هذه الطريقة حيث كانوا يدخلون أحجاراً صغيرة في رحم الناقة عندما يريدون السفر الطويل ويخشون عليها من أن تحبل .. ويقدر عدد النساء اللائي يستخدمن هذه الطريقة بخمسين مليون إمرأة في العالم نصفهن في الولايات المتحدة الامريكية(١) .

هـ ـــ الرضاعة : تعتبر الرضاعة من الوسائل الفسيولجية لمنع الحمل .. وهي طريقة موغلة في القدم .. وقد وجد أن افراز البرولاكتين Prolactin من الغدة النخامية Pitfond وخاصة إذا كانت المرأة تعاني من نقص في التغذية يؤدي إلىٰ منع إفراز البويضة .. وهذه الطريقة قد هيأها الله تعالىٰ للمرأة في الأزمنة الغابرة والحاضرة لمنع الحمل اثناء الرضاع بصورة فسيولجية .. إلا أن هذه الطريقة نسبة الفشل فيها عالية . ولذا فقد ورد عن رسول الله ﷺ النهي عن وطء المرضع وسماه وطء الغيلة وأنه يدرك الفارس فيدعثره . وقد أخرج الإمام أحمد في مسنده قوله ﷺ « لا تقتلوا أولادكم سراً فإن الغيل يدرك الفارس فيدعثره من فوق فرسه »(٣) .

ثم أباح رسول الله ﷺ وطء المرضع عندما رأى أنه لا يضر أمتين قويتين آنداك هما الفرس والروم وكانوا يفعلونه ـــ عن أسامة بن زيد أن رجلاً جاء إلىٰ رسول الله ﷺ فقال : إني أعزل عن إمرأتي فقال له رسول الله ﷺ : لم تفعل ذلك ؟ فقال الرجل أشفق علىٰ ولدها فقال الرسول : لو كان ذلك ضاراً لضر فارس والروم » أخرجه مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده(٤) .

وقد أزال العلماء التعارض الظاهر بين الحديثين ومن أحسن ما كتب ما قاله ابن القيم في زاد المعاد ثم في مفتاح دار السعادة(٥) . فقد أخبر المعصوم ﷺ أن وطء المرضع يضعف المولود حتىٰ أنه ذلك الضعف قد يدركه وهو علىٰ فرسه فيدعثره فأرشدهم إلىٰ تركه ولم ينه عنه نهياً قاطعاً . ولما رأى أن الإمساك من وطء النساء مدة الرضاع ولاسيما من الشباب وأرباب الشهوة التي لا يكسرها إلا مواقعة نسائهم يؤدي إلىٰ مفسدة أعظم .. رأى ﷺ أن دفع المفسدة الأعظم أهم من دفع المفسدة الأصغر .. وقد رأى أن الغيل ( وطء المرضع ) لا يضر أمتين قويتين هما فارس والروم فعندئذ أرشد إلىٰ مواقعة المرضع .

و ـــ التعقيم : ويتم تعقيم الرجل بقطع الحبل المنوي في الجهتين .. وقد انتشرت هذه

الطريقة في الهند خاصة عندما أمرت تنفيذها مسزاً أنديرا غاندي وأدى ذلك إلىٰ اضطرابات كثيرة وسقوط حكمها آنذاك .

أما تعقيم المرأة فقد يتم بإزالة الرحم أو المبايض وذلك عند إصابة هذه الأعضاء بمرض خطير .. أو نزف شديد .. أو ورم حميد أو خبيث .

كما يتم عادة بربط وقطع قناتي الرحم Tubal ligation .

ومن المعلوم أن ربط الحبل المنوي من الجهتين وقطعه لا يؤدي إلىٰ العقم مباشرة ولابد من مرور ثلاثة أشهر علىٰ الأقل قبل التأكد من أن الرجل أصبح عقيماً .. ومع هذا فإن هناك نسبة لا يستهان بها بقيت لهم قوة الإخصاب رغم قطع الحبل المنوي من الجهتين حتىٰ بعد مرور فترة طويلة من الزمن .

وكذلك فإن هناك نساء عديدات حملن رغم ربط الأنابيب ( قناتي الرحم ) وقطعها وهذا مصداق لقوله تعالى ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ ولقوله ﷺ : « إذا أراد الله خلق شيء لم يمنعه شيء » أخرجه مسلم .

ذ ــ **الإجهاض** : قد يعتبر بعضهم الإجهاض أحد وسائل منع الحمل .. وهناك ٢٥ مليون حالة إجهاض جنائي Induced orcriminal Abortion في العالم سنوياً .. ورغم أن هذه أبشع الوسائل لمنع الحمل فأنها للأسف لاتزال واسعة الانتشار .

وتختلف وسائل منع الحمل في درجة نجاحها فبعضها ذات نسبة نجاح عالٍ مثل حبوب منع الحمل وربط الأنابيب واللولب وبعضها ذات نسبة فشل كبيرة تصل إلىٰ ٣٠ بالمئة مثل العزل والرضاعة .

**سياسة منع الحمل في البلاد الإسلامية ( عربية وأعجمية )**

بما أن الإسلام شجع علىٰ التناسل والنكاح ورسول الله ﷺ يقول : « تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم » رواه أبو داود والنسائي والحاكم . وفي رواية « تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم » .. والأحاديث والآيات الحاثة علىٰ الزواج والتناسل كثيرة جداً فإن سياسة منع الحمل أو ما يسمى تنظيم الحمل والذي تقوم به كثير من الدول في البلاد الإسلامية ( عربية وأعجمية ) هو سياسة خاطئة تضاد مقاصد الشريعة من كثرة التناسل والزواج والحث عليهما .

والأغرب من ذلك أن تقوم بعض الدول ( المسلمة ) بإكراه النساء علىٰ وسائل منع الحمل دون مراعاة لأدنىٰ نصيب من إنسانية الإنسان وكرامته .. ففي بعض البلاد العربية التي تبذل كل جهدها في نشر وسائل منع الحمل بكافة الطرق يقوم الطبيب بإدخال اللولب I.U.D. إلىٰ رحم المرأة عند قيامه بفحصها دون علمها ولا رغبتها ولا موافقتها !! وذلك تنفيذا لأوامر الدولة !! وهو أمر يجافي أبسط المبادىء الإنسانية .

كما أن هذه الدول تستدين مئات الملايين من الدولارات لتنفيذ سياسة منع الحمل .. وتوجه إعلامها لنشر هذه الوسائل والدعوة إليها .. والسخرية من الحمل وكثرة النسل .

وإذا علمنا أن إسرائيل تشجع سكانها على التناسل .. وبدرجة مثيرة للتقزز عندما وقف بيجن وطلب من الاسرائيليات أن ينجبن سواء كان ذلك بطريق شرعي أو غير شرعي ، إذا علمنا ذلك أدركنا أن أعداء الإسلام يعملون دائبين على منع الحمل بين المسلمين ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

وفي البلاد الإشتراكية ( الشيوعية ) تقوم الدولة بتشجيع الحمل إلا بين الفئات الإسلامية .. ففي الإتحاد السوفيتي مثلاً إنزعج المسئولون إنزعاجاً شديداً عندما رأوا أن المسلمين في آسيا الوسطى ( جمهوريات اوزبكستان ، طادجكيستان ، قزقستان قرغيزيا وتركمنستان ) وفي جمهورية أذربيجان وبقية مناطق القوقاس يتكاثرون بنسبة تبلغ ضعف ما عليه الروس والأوكران .. وهم يعملون بكافة الوسائل لنشر منع الحمل بين المسلمين وزيادة الحمل بين الروس والأوكران وبقية المجموعات غير المسلمة .

وتقدم الدولة في الغرب وفي الإتحاد السوفيتي كافة المعونات لنساء الحوامل والمرضعات وتخفف الضرائب عن الأسر التي تعول أطفالاً عديدين .. وكلما زاد عدد الأطفال كلما خففت الضرائب وزادت المعونة من الدولة على هيئة غذاء مجاني للأطفال .. بينما تقوم الدولة هناك بفرض ضرائب مرهقة على غير المتزوجين وعلى الأسر بغير أطفال . وأشد هذه الدول الغربية انزعاجاً من قلة النسل هي الدولة الألمانية حيث انخفض اطفال الأسرة الواحدة في المعدل إلى ١ر٦ ومعنى ذلك ببساطة أن سكان المانيا ( من الألمان ) سينخفضون تدريجياً .. ويواجهون مشكلة الإنقراض إذا إستمر إنخفاض التناسل على ما هو عليه ..

ولاشك أن إرتفاع عدد السكان في أوربا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل العشرين هو الذي مكّن لهذه الدول أن تبسط سيطرتها ونفوذها على مناطق العالم . وإذا علمنا أن كثرة النسل وزيادته في بريطانيا قد أدت إلى أن يستوطن البريطانيون أستراليا ونيوزيلنده وكندا والولايات المتحدة وبالتالي يفرضوا سيطرتهم ولغتهم وثقافتهم على تلك البلاد الشاسعة .

ونظرة إلى الوراء توضح لنا سكان بريطانيا .. ففي عام ١٤٠٠ م كان عدد سكانها لا يجاوزون مليونين فقط وفي عام ١٥٠٠ بلغوا ثلاثة ملايين وفي عام ١٦٠٠ م بلغوا خمسة ملايين وفي عام ١٧٠٠ بلغوا سبعة ملايين وفي عام ١٨٠٠ بلغوا عشرة ملايين ثم حدثت الطفرة التي جعلت بريطانيا الامبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ففي عام ١٨٤٧ بلغ عدد السكان ٢٠ مليونا وفي عام ١٨٨٢ قفزوا إلى ثلاثين

مليونا وفي أوائل القرن العشرين ( ١٩١١ ) كانوا قد قفزوا إلىٰ رقم ٤٠ مليونا .. وفي عام ١٩٥١ وصلوا إلىٰ ٥٠ مليونا(*) وفي عام ١٩٧٨ كان عدد السكان قد تجاوز ٥٦ مليونا ..(٦) .

وإذا قارنا الجزيرة البريطانية بالجزيرة العربية من حيث المساحة والسكان فإننا سنذهل للفارق الكبير بينهما فبينما نجد سكان المملكة العربية السعودية لا يتجاوزون ثمانية ملايين بما فيهم الأجانب نجد سكان بريطانيا قد تجاوزوا ٥٦ مليونا .. وبينما نرى مساحة المملكة العربية السعودية تبلغ ٢٫٢٤٠٫٠٠٠ كيلو متراً مربعاً نجد أن مساحة المملكة المتحدة ( إنجلترا وويلز وأسكوتلنده وشمال إيرلنده ) تبلغ ٢٤٤٫١٠٤ كيلو متراً مربعاً ..

وتذكر دائرة المعارف البريطانية(٧) أن سكان المملكة العربية حسب إحصاء عام ١٩٧٤ كانوا ٧٫٠١٢٫٦٤٢ ( بما فيهم الأجانب الذي قدروا بأكثر من ثلاثة ملايين ) أما الكثافة السكانية فتبلغ في المملكة ٣٫١ لكل كيلو متر مربع ( وإذا أخذنا الرقم بالنسبة للسعوديين فهو أقل من شخصين لكل كيلو متر مربع ) .

وبالمقارنة فإن الكثافة السكانية في المملكة المتحدة حسبما ذكرته دائرة المعارف البريطانية(٨) كانت ٢٢٩٫٣ في كل كيلو متر مربع .

أما عدد المواليد في المملكة فكانوا ( في الفترة ١٩٧٠ — ١٩٧٥ ) ٤٩٫٥ لكل ألف من السكان . أما عدد الوفيات فكانوا ٢٠٫٢ لكل ألف من السكان أي أن الزيادة هي ٢٩٫٣ لكل ألف نسمة من السكان .

وسجل معدل الأعمار في المملكة بـ ٤٤ عاماً للذكور و٤٦ عاماً للإناث ( دائرة المعارف البريطانية )(٩) .

وبالمقارنة فإن معدل الأعمار في المملكة المتحدة هو ٧٠ عاماً للذكور و٧٦ عاماً للإناث .

أما بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية وكندا ( أمريكا الشمالية ) فقد كان عدد سكانها عام ١٧٥٠ م مليون نسمة فقط . وبعد قرن واحد ( أي عام ١٨٥٠ م ) بلغوا ٢٦ مليون نسمة .. وبعد قرن آخر بلغ عدد سكان الولايات المتحدة الامريكية ( بدون كندا ) أكثر من ١٦٦ مليوناً .. وهذا ما أعطىٰ الولايات المتحدة الزخم السكاني وحولها من مستعمرة لبريطانيا في القرن التاسع عشر إلىٰ أعظم دول الأرض قاطبة في القرن العشرين .. وقد إرتفع السكان إرتفاعاً حثيثاً في هذه الفترة ولايزال إرتفاع معدل السكان عالياً فقد زاد السكان عام ١٩٧٢ إلىٰ ٢٠٩ مليون نسمة(١٠) .. وفي عام ١٩٨٠ بلغ عدد السكان أكثر من ٢٣٠ مليوناً وبالمقارنة فإن كندا التي تبلغ مساحتها ٩٫٩٧٦٫١٣٩ كيلو متراً مربعاً فإن سكانها حسب إحصاء ١٩٧١ كانوا أقل من ٢٢ مليوناً(١١) .

وهذا ما جعل الولايات المتحدة التي تقل مساحتها عن مساحة كندا دولة عظمىٰ بينما نرى كندا دولة من الدرجة الثالثة .

ويقدر عدد سكان العالم العربي عام ١٩٧٦ بـ ١٤٦ مليوناً[١٢] بينما بلغ سكان العالم ٤٠٤٥ مليوناً في نفس العام . وبما أن مساحة العالم العربي تشكل ١/١٠ مساحة اليابسة من الكرة الأرضية فإن سكان العالم العربي ينبغي أن يكونوا أكثر من ثلاثمائة مليون نسمة ..

وبما أن الموارد النفطية والمعدنية والزراعية في البلاد العربية كبيرة جداً فإن تقارير الجامعة العربية تؤكد أن البلاد العربية تستطيع أن تضاعف عدد سكانها دون أن تجد أي صعوبة في إطعامهم وإسكانهم وإيجاد العمل المناسب لهم إذا استغلت الطاقات العظيمة الموجودة حالياً وإذا نظمت الأمور تنظيماً دقيقاً نسبياً علىٰ التعاون والتكامل بين كافة الأقطار العربية[١٣] . وقد جاء في تقرير برنامج الأمن الغذائي الذي أصدرته المنظمة العربية للتنمية الزراعية بالجامعة العربية أغسطس ١٩٨٠ ما يلي :—

١ — إن حجم الموارد الطبيعية سواء كانت الأرضية أو المائية يعد كافياً للوفاء بإحتياجات الأمة العربية في المستقبل القريب والبعيد .

٢ — إن آفاق التنمية الزراعية واسعة وإمكانياتها متاحة بلا حدود فيمكن زيادة الموارد المائية السطحية من ١٣٩ مليار متر مكعب إلىٰ ٢٠٢ مليار متر مكعب وذلك بالتحكم فقط في فواقد الأنهار الحالية وتنفيذ مشروعات التخزين السنوي والمستمر . وكذلك نستطيع أن نضاعف مياهنا الجوفية المستغلة من ١٢ مليار إلىٰ ٢٥ مليار متر مكعب سنوياً .. وعلىٰ ذلك يمكن مضاعفة المساحة المروية سنوياً إذ يمكن زيادتها من نحو ١٢٫٥ مليون هكتار إلىٰ ٢١٫٦ مليون هكتار عام ٢٠٠٠ الأمر الذي يشير إلىٰ أن هناك إمكانيات هائلة لتنمية إنتاج الغذاء خاصة إذا أُستغلت هذه الموارد علىٰ الوجه الصحيح .

٣ — إن مساحة الأرض الصالحة للزراعة في الوطن العربي تبلغ ٢٣٦ مليون هكتار لا يُستغل منها حالياً سوىٰ ٤٦ مليون هكتار . ويعتمد منها علىٰ الأمطار ٨٠٪ من هذه المساحة وينخفض التكثيف الزراعي علىٰ هذه الأراضي المطرية بحيث لا يتعدى ٥٠٪ وهو معدل ضعيف للغاية .

ويستعرض ذلك البحث الضخم المكون من ٨ مجلدات كيفية الإستفادة من الإمكانيات الزراعية الهائلة المتاحة وغير المستغلة حالياً كما يورد إحصائيات دقيقة عن الموارد المائية الممكنة في الدول العربية من مصادرها المختلفة والتي تبلغ ٢٣٨ مليار متر مكعب والذي لا يُستغل منها حالياً سوىٰ ١٥٦ مليار وبطرق بدائية تسبب عدم الإستفادة حتىٰ من هذه الكمية المستخدمة

كما يتحدث الباحثون بعمق عن مصادر الثروات الحيوانية وكيف يمكن مضاعفتها عدة مرات وكذلك الثروات السمكية والدواجن وغيرها .

وخلاصة البحث أن البلاد العربية تستطيع أن تعتمد على نفسها في إطعام سكانها حتى لو تضاعفوا إذا إستخدمت الموارد المتاحة بطرق فنية جيدة وبتعاون وثيق بين مختلف الدول العربية .

ويكفي أن تعلم أن السودان وحدها إذا إستغلت إمكانياتها الزراعية والحيوانية تستطيع أن تطعم العالم العربي باكمله .. وهي تحتاج إلى أموال وإلى وفرة سكانية يمكن أن تأتيها من مصر التي تعاني من زيادة نسبية في السكان . ولهذا فقد أسمت الدوائر المطلعة السودان « سلة الخبز » للعالم العربي .

إذن نخلص من هذا إلى أن سياسة منع الحمل التي تسير عليها الدول العربية والإسلامية الأخرى هي سياسة خاطئة علمياً ودينياً وديموجرافياً .

## منع الحمل على مستوى الأفراد

إذا قررنا أن سياسة منع الحمل على مستوى الدولة سياسة خاطئة فإننا نعتقد أن موضوع منع الحمل على المستوى الفردي يختلف تمام الإختلاف عن موضوع سياسة منع الحمل على مستوى الدولة .

يقرر الإسلام أهمية الحمل والتناسل وما يكون فيهما من أجر للوالدين وخاصة الأم ويعتبر الإسلام مشقة حملها وولادتها مثل مشقة الجهاد .. ولها في ذلك مثل أجر المجاهد .

ومع هذا فإن وسائل منع الحمل يمكن أن تمارس بشرط :

١ — أن لا تكون وسائل دائمة أي تؤدي إلى العقم مثل قطع الأنابيب وربطها وقطع الحبل المنوي وربطه أو استئصال الرحم ما لم يكن هناك سبب طبي قوي جداً لذلك الإجراء .

٢ — أن لا يعقب إستخدام وسائل منع الحمل خطر وضرر على صحة المرأة التي تستخدمها .. فمثلاً لا ينصح باستخدام حبوب منع الحمل في الحالات التالية :

١ — أمراض القلب وضغط الدم .
٢ — أمراض الكلى .
٣ — أمراض الكبد .
٤ — إمرأة بلغت سن الخامسة والثلاثين فما فوقها .
٥ — البول السكري .
٦ — إمرأة أصيبت بنوع من أنواع السرطان وخاصة سرطان الثدي وعولجت منه .
٧ — إمرأة أصيبت بجلطة أو تخثر في الدم .
٨ — الأمراض النفسية مثل الكآبة والقلق والشيزوفرانيا .
٩ — تزداد أضرار حبوب منع الحمل مع التدخين إذ أن كلاهما يؤثر على شرايين

القلب والدماغ والأطراف وكلاهما يزيد من إحتمال الإصابة بالجلطات .

وتعتبر الوسائل الفسيولجية هي أسلم الوسائل لمنع الحمل وهي العزل أي القذف خارج الرحم .. وتنظيم الجماع بحيث يتجنب فترة نزول البويضة .. والرضاعة . أما الوسائل الميكانيكية فهي قليلة الضرر مثل الرفال Condon والحواجز والقبعة وهذه الوسائل جميعها نسبة الفشل فيها عالية إذ تتراوح ما بين ١٠ بالمئة إلىٰ ٣٠ بالمئة . وترتفع نسبة النجاح في إستعمال اللولب ولكن محاذير اللولب كثيرة وهي :

١ — إن طريقة عمل اللولب وهو منع العلوق يعتبر نوعاً من الإجهاض المبكر جداً .. ويحرمه الإمام مالك والظاهرية ( ابن حزم ) .

٢ — النزف المتكرر .

٣ — آلام شديدة عند بعض النساء في الظهر وأسفل البطن .

٤ — إلتهابات ميكروبية في الجهاز التناسلي .

٥ — إنثقاب الرحم وهو أمر نادر الحدوث ولكنه خطير .

٦ — إنغراز اللولب في جدار الرحم .

٧ — قد يطرد الرحم اللولب دون أن تشعر المرأة فتحمل .

٨ — تزداد نسبة الحمل خارج الرحم مع وجود اللولب .

٩ — حدوث الحمل رغم وجود اللولب ( بنسبة ٦٪ ) .

**المسوغات لتنظيم النسل**

١ — الخشية علىٰ حياة الأم أو صحتها من الحمل والولادة إذا أُخبر بذلك طبيب ثقة .

٢ — الخشية في وقوع حرج دنيوي قد يفضي إلىٰ حرج في دينه فيرتكب المحظور من أجل الأولاد .

٣ — الخشية علىٰ الأولاد أن تسوء صحتهم أو تضطرب تربيتهم .

٤ — الخشية علىٰ الرضيع من حمل جديد .

وقد أورد الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين[١٤] النيات الباعثة علىٰ العزل وقال هي خمس :

الأولى : في الإماء .. لأن حمل الأَمَة ( الجارية ) يمنع التصرف فيها حيث تصبح أم ولد .

الثاني : إستبقاء جمال المرأة وإستبقاء حياتها خوفاً من خطر الطلق .. وتكرر الحمل والولادة وهذا ليس منهي عنه .

الثالث : الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والإحتراز من الحاجة ودخول مداخل السوء .. وهذا غير منهي عنه فإن قلة الحرج معين علىٰ الدين .

الرابع : الخوف من الأولاد الإناث .

الخامس : أن تمتنع المرأة لتعززها ومبالغتها في النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع وكان ذلك عادة الخوارج .

وهاتان النيتان ( الرابع والخامس ) نيتان فاسدتان ولا يجوز العزل من أجلهما .

## الأحاديث الواردة في العزل

١ ــ عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال : كنا نعزل علىٰ عهد رسول الله والقرآن ينزل .. أخرجه البخاري ومسلم وزاد مسلم فبلغ ذلك رسول الله فلم ينهنا .

٢ ــ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه : غزونا مع رسول الله ﷺ غزوة بني المصطلق فسبينا كرائم العرب فطالت علينا الغربة ورغبنا في الفداء فأردنا أن نستمتع ونعزل فقلنا نفعل ذلك ورسول الله بين أظهرنا لا نسأله فسألنا رسول الله فقال : « لا عليكم ألا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلىٰ يوم القيامة إلا ستكون » . أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه والدارمي وأحمد .

٣ ــ عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه : أن رجلاً أتىٰ رسول الله ﷺ فقال إن لي جارية هي خادمتنا وساقيتنا ( وفي رواية سانيتنا وهي بمعناه ) وأنا أطوف عليها وأنا أكره أن تحمل فقال : إعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قُدِّر لها . فلبث الرجل ثم أتاه فقال إن الجارية قد حبلت فقال : قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قُدِّر لها » رواه مسلم وابن ماجه وأحمد والدارمي .

٤ ــ عن جابر بن عبدالله قال : قلنا يارسول الله كنا نعزل فزعمت اليهود أنه المؤودة الصغرىٰ فقال كذبت اليهود . إن الله إذا أراد خلقه لم يمنعه وفي رواية « إذا أراد الله خلقه لم تستطع رده » أخرجه الترمذي وأحمد وابو داود .

٥ ــ عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه : أن النبي ﷺ نهىٰ عن العزل عن الحرة إلا بإذنها رواه أحمد في مسنده .

٦ ــ قال رجل في مجلس عمر رضي الله عنه العزل كالوأد . فقال الإمام علي وكان حاضراً المجلس لا تكون مؤودة حتىٰ تمر عليها التارات ( وفي لفظ الأطوار ) السبع : حتىٰ تكون سلالة من طين ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون مضغة ثم عظاماً ثم تُكْسىٰ لحماً ثم تكون خلقاً آخر . فقال عمر رضي الله عنه : صدقت أطال الله بقاءك . ( ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم ) .

وقد أباح أصحاب المذاهب الأربعة العزل عن الأمة برضاها وبدون رضاها كما أباحوا العزل عن الزوجة الحرة برضاها لأن لها حقاً في الولد . ولكن جاء في مذهب الأحناف : « إن خاف فساد الولد لسوء الزمان فله أن يعزل بغير رضاها . وكذلك إذا كانت الزوجة سيئة الخلق ويريد فراقها مخافة أن تحبل »[١٥] وأما المالكية والحنابلة فقالوا لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها لأن لها حقاً في الولد[١٦] . وقال ابن قدامه : ظاهر كلام أحمد وجوب الاستئذان من الزوجة ويحتمل أن يكون مستحباً لأن حقها في الوطء دون الإنزال .

وأما الشافعية فأباحوا العزل عن الزوجة علىٰ قولين أحدهما أنه يجب إذنها والقول

الآخر انه لا يجب إذنها لأن لها حقاً في الوطء فقط »[١٧] .

وأما الظاهرية فقال ابن حزم ( ابو محمد ) : « لا يحل العزل عن حرة ولا أمة »[١٨] .

ومما تقدم يتضح أن المذاهب الأربعة علىٰ إباحة العزل علىٰ ما ذكرنا من نياته الباعثة له كما ذكرها الإمام الغزالي في الإحياء مع إشتراط موافقة الزوجة ورضاها عند أغلب الفقهاء لأن لها حقاً في الولد ولحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه « أن النبي ﷺ نهىٰ عن العزل عن الحرة إلا بإذنها » رواه أحمد .

فلا مسوغ إذن لمنع هذه الرخصة والتشدد فيها كما فعل بعض العلماء المحدثين مثل الإمام أبو الأعلىٰ المودودي في كتابه حركة تحديد النسل والباحثة أم كلثوم يحيىٰ مصطفىٰ الخطيب في رسالتها التي نالت بها الماجستير من كلية الشريعة جامعة الأزهر « قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية » . حيث حددوها فقط بوجود سبب طبي قوي وحيث رفضوا البواعث الأخرىٰ التي ذكرها العلماء وأقروها .

## الهوامش

1 - Hexagon Vol 4, No.5 1976.

2 - Times May 26, 1980 .

( ٣ ) أخرجه أحمد في مسنده ٤٥٣/٦ ، ٤٥٨ وابوداود في كتاب الطب باب الغيل ١٣/٤ ، وابن ماجه في السنن كتاب النكاح باب الغيل ٦٤٨/١ .

( ٤ ) صحيح مسلم كتاب النكاح باب جواز الغيله ومسند أحمد ٢٠٣/٥ .

( ٣ ) زاد المعاد ١٨/٤ ومفتاح دار السعادة ٢٧٠/٢ .

( 5 ) Hawkins and Elders : Human Fertility Control P 466, Buttey Worths - London, 1979.

( ٦ ) من كتاب « التحكم في الخصوبة الانسانيــة » Hawkins, Elders : Human Fertility Control PP. 446 Butterworths - London - 1979.

( ٧ ) الميكروبيديا المجلد ٩٢٠/٨ طبعة ١٩٨٢ .

( ٨ ) الميكروبيديا المجلد ٢٦٦/١٠ طبعة ١٩٨٢ .

( ٩ ) المجلد ٩٢٠/٨ .

( ١٠ ) الميكروبيديا المجلد ٢٧٠/١٠ .

( ١١ ) الميكروبيديا المجلد ٤٩٦/٢ .

( ١٢ ) كتاب أحوال السكان في العالم العربي للدكتور عزت النصر .

( ١٣ ) برنامج الأمن الغذائي ـــ جامعة الدول العربية المنظمة العربية للتنمية الزراعية . اغسطس ١٩٨٠ .

( ١٤ ) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين مجلد ٢/كتاب النكاح ص ٥١ ـــ ٥٣ طبعة دار المعرفة بيروت .

( ١٥ ) حاشية ابن عابدين ٥٢١/٢ .

( ١٦ ) المنتقي شرح الموطأ للباجي ١٢٨/٤ وكتاب قضية تحديد النسل لأم كلثوم يحيىٰ مصطفىٰ الخطيب .. والحلال والحرام في الإسلام للشيخ يوسف القرضاوي والمغني لابن قدامة .

( ١٧ ) المجموع شرح المهذب للنوي ٥٧٧/١٥ .

( ١٨ ) المحلي لابن حزم ٨٧/١٠ .

أبحاث

# عبقرية الرافعي

## العقل والفن والإسلام

د . أحمد بسام ساعي

معهد الدراسات الشرقية ــ أكسفورد

ولد مصطفى صادق الرافعي في غير العصر الذي كان من الممكن أن يتقّبله أو يقتدي أبناؤه به ، ولو أردنا أن ننميه لعصر من العصور الأدبية ــ مع احترازنا على مبدأ تقسيم الأدب إلى عصور ــ لأعجزنا ذلك ، فكيف لنا أن نجد عصراً يجمع القديم القديم والحديث الحديث معاً ، وكيف لنا أن نجد مدرسة أو مذهباً أدبياً يمكن أن يجمع هذا الجمع أيضاً ؟ إن حاجزاً أو حائلاً ما لم يقف دونه فحول الكتابة في أدبنا القديم ، ولربما أخذ مكانه بين الأوائل من أصحاب القلم الفني في أدبنا العربيّ عامةً ، كما يأخذه بين الأوائل ممن حقّق في أدبنا الحديث تجديداً في طرائق التفكير والتصوير والتعبير لم يصل إليه الآخرون ، فهو أوّل بين الأقدمين من أوّل بين المحدثين ، فأنّى لنا أن نضعه في المكان أو الزمان الجديرين به ضمن أعلام آدابنا ؟

إن الزعم بأولية الرافعي ، وبإمساكه بطرفي المعادلة بين القديم والحديث ، يحتاج منا ، قبل أن نخوض في إبداعه الأدبي ، إلى تعريف لكلٍّ من التقليد والأصالة والحداثة والمعاصرة ، والتفريق بين هذه المصطلحات التي كثيراً ما تتداخل حدودها عند الدارسين ، فيقع الخلط بين التقليد

والأصالة ، والأصالة والحداثة ، والحداثة والمعاصرة ، كما يقع خلط آخر بين القاعدة والعادة ، وبين التطوير والتغيير ، والخلط الثاني من أهم مسوّغات وجود الخلط الأول .

وبدايةً نحدّ كلاًّ من المعاصرة والحداثة ، فليس كلّ معاصرٍ حديثاً والعكس صحيح . إن حدّ المعاصرة زمني وحدّ الحداثة فنّي ، ونحن لا نقيم للزمن اعتباراً حين نبحث عن الجدّة ، فالوعاء الزمني الواحد يتسع للجديد وللقديم معاً ، والمقلد والمجدد يتعايشان في الجيل الواحد ، فالأول مجرد معاصرٍ فتح عينيه على الحياة ليجد أنه ينتمي إلى هذا العصر ، والثاني هو الذي ، بتفوّقه وإرادته في التغيير ، يمارس الحداثة الفنية التي لم يحققها تعاقب السنين ، وإنما حققها تمثّل الموهوبين لحقيقة هذا التعاقب ، وانصهارهم فيها ، ثم تعبيرهم عنها بصدقٍ وأصالة مبدعين .

وبدهي أن يكرس هذا التعاقب حقائق فنية ، قد تبدأ في صورة اقتراحٍ عملي صاغه شاعر أو أديب أو فنان فيما يبدعه من فن ، ثم ما تلبث أن تنقلب إلى قواعد تتبلور من خلالها حقيقة الفن ، فيأخذ بعد ذلك إسمه الذي يعرف به . ثم مايزال التعاقب يضيف إلى هذه القواعد جديداً يوماً بعد يوم ، ولكن هذا الجديد لن يكون قادراً بعد أن تبلور الفن وعُرف باسم محدد له ، على أن يتسرب إلى القواعد ليحلّ محلّها ، بحيث يكون بنفسه القواعد الجديدة ، وكل ما يستطيعه هو أن يصل إلى درجة « العرف » وهو دون القاعدة رسوخاً وثباتاً ، فيغدو الفن قائماً على « قواعد » لا يمكن تغييرها ، وعلى « أعراف » يمكن أن تتغير ، وأن يضاف إليها وإلى القواعد كل يوم جديد ، من غير أن يحلّ هذا الجديد محلّ القاعدة القديمة

فإذا ما تجرأ التغيير وتطاول على القاعدة ، فاستبدل بها قاعدة جديدة ، تحول الفن عن اسمه ، وغدا فناً جديداً لا علاقة له بالأول ، ولا يستحق من ثمَّ أن يحمل إسمه نفسه ومن حق الفنان تجاه القاعدة أن يطور فيها فحسب ، أو أن يضيف إليها ، أو أن يحيي مواتها مما غفل عنه الفنانون الآخرون ، أو أن يمارسها في سياق جديد وظروف مختلفة ، نشعر معها وكأن القاعدة لم تعد هي القاعدة القديمة نفسها . إنّ إلغاء القاعدة القديمة داخل الفنّ نفسه هو إلغاء لهذا الفن .

أما « الأعراف » فالوظيفة الطبيعية لكل فنّان أن يبدعها ، وأن يضيف إلى الفن منها ، وأن يغيّر قديمها ليستبدل به الجديد الذي أبدعه أمّا كيف يغدو هذا الجديد عرفاً وهو وليد اللحظة أو العصر الراهن ، فهذا يتعلق بمدى تملّك الشاعر لزمام فنه ، بحيث يكون قادراً على إعطاء ، إبداعه مخايل الاستمرار منذ ولادة هذا الإبداع ، فليس كلّ جديدٍ قادراً على الاستمرار ، ولا سيما إذا فقد هذا الجديد علاقته بالجذور من ناحية ، وبالواقع من ناحية ثانية ، أي إذا

فقد أصالته التي تمنحه — على جدُته — شروط الاستمرار والتحوّل مع الزمن إلى عرف .

والإنطلاق من الجذور لا يعني التقليد ، والإنطلاق من الواقع لا يعني الذوبان في الواقع ، بل الانطلاق منه ، وتجاوزه ، ومحاولة تغييره والتغلّب على تيارّاته السلبية . فالتأثير « الفاعل » للفن في الواقع لا يمكن أن يتحقق عن طريق موازاته لهذا الواقع وتمثيله له ، بل عن طريق الاشتباك معه والتقاطع مع اتجاهاته ، إن الموازاة ستقتل فاعلية الفن وتأثيره في الطرف الآخر « الموازي » أما التقاطع فهو الذي يجعله قادراً على التغيير ، وتحريك ما يتقاطع معه من مقومات الواقع « إن الإبداع والتفوق لا يتحققان في أن ينسج الإنسان على منوال عصره فيكون صورة عن الداء ، بل أن يكون صورة معكوسة أو مناقضة له . ليست المهارة في أن نسبح باتجاه التيار ، بل في أن نسبح بالاتجاه المعاكس لنصل إلى الأرض التي نختارها نحن لا التيار[1] . وهذه الحقيقة وحدها تجنّبنا السقوط في التقليد والسير على خطا الماضي دون أدنى محاولة لتطويره وتبعدنا عن خطر الذوبان في الواقع وإلغاء دورنا الفاعل فيه .

فالحداثة من هذا المنظار هي إنطلاق المبدع من الواقع وتجاوزه له لوضع قواعد جديدة لا تلغي القديمة بل تضيف إليها ، أو لتطوير تلك القواعد القديمة — ولا نقول تغييرها — أو لتغيير الأعراف القديمة تغييراً لا يمسّ القاعدة .

ومن الواضح في هذا التعريف أن المبدع إذ يتجاوز الواقع لابدّ أن يكون مرتبطاً بالماضي ، لأن الواقع ليس هو اللحظة الراهنة منفصلةً عن ذلك الماضي ، بل هو كلاهما معاً : الواقع هو الحاضر مرتبطاً بالماضي ، وكل لحظة زمنية لا يمكن ان تنفصل عن اللحظة التي سبقتها ، ولو قبلنا بمبدأ الفصل بين اللحظات التي يتكون منها الزمن لكان هذا يعني وجود زمن مستقل بين اللحظة وسابقتها أو تاليتها ، وهذا علمياً مثير للسخرية ، وإذن فقولنا إن الحاضر منفصل عن الماضي قول يدعو إلى مثل تلك السخرية .

وهنا نقف أمام مفترقٍ يجدر بنا أن نتبصّر الطريق قبل تجاوزه ، وهو التمييز بين الحداثة والأصالة ، فكيف نقيم الجسر بينهما ، وإذا أدركنا معنى الحداثة فما تكون الأصالة ، وهل هي اكتفاء بالنظر إلى الماضي والتشبث به ، واتباع طرائقه دون أدنى تغيير ؟

إن الأصالة هنا لا تنفصل عن الحداثة ، لأننا لا نقول « التقليد » بل « الأصالة » . وربما أخذ التقليد أشكالاً عديدة مزيفة ، كثيراً ما تظهر لنا في مظهر التجديد ، فتقليدنا للغرب مثلاً ليس أكثر من تقليد ، ولكن الفارق بينه وبين تقليدنا للقدماء فارق شكلي . ففي كلا التقليدين

فاصل يفصل المقلِّد عن المقلَّد ، وهو في الأول مكاني أو جغرافيّ ، وفي الثاني زماني أو تاريخي ، ولا تقلّ المسافة الزمانية هنا أو تزيد عن المسافة المكانية هناك ، وكلتا المسافتين لها التأثير السلبي نفسه على المقلِّد ـــ بكسر اللام ـــ حين يتجاهل أنها ليست في حقيقتها إلا « مسافة » مهما تبرّجت له أو خادعته بوسائل إغرائها . أما الأصالة فهي مرتبطة بالحداثة من خلال إرتباط الحداثة بالواقع ، الذي يرتبط هو بدوره بالماضي ، من غير أن يعني إرتباط هذا ذوبانه فيه ، بل هو في حقيقته تمثُّل للجذور القديمة التي آتت هذا الواقع ، واستيعاب لها إستيعابا « نفسياً » نبني عليه جديدنا الذي نسعى إليه ، ويتحقق هذا الجديد عن طريق تطوير القاعدة وتغيير العرف كما أسلفنا . فالقاعدة والعرف هنا يمثلان القديم ، وعندما نقف عندهما فلا نتجاوزهما نسقط دون الأصالة ونقع في التقليد . أما التطوير والتغيير فيمثّلان الحداثة ، وعندما يرتبطان بالقاعدة والعرف ـــ من غير أن نخلط بين العلاقات هنا ، إذ لابد أن نخص التطوير بالقاعدة والتغيير بالعرف ـــ فإنهما يعبّران بالتأكيد عن حقيقة الأصالة . وإذن فالأصالة على ضوء هذا التوضيح هي الحداثة الحقيقية ، أي هي البناء الذي يقوم على جناحين : الماضي المتصل بالحاضر والحاضر المتمثل بالواقع .

ونحن مدفوعون هنا للتمييز بين الفنّ الخالد والفن الحديث ، أو بين الخلود والحداثة . إن كثيراً أو قليلاً من الفنون الأدبية يخلد على مرّ العصور من غير أن يكون قادراً على تجاوز العصور كلها ، لأنه لا يملك القدرة على التكيف مع متغيراتها ، فما يلبث أن ينتهي عند العصر الذي يتحدّى وجوده من خلال تناقض واقعه مع المقومات الأساسية لهذا الفن . فالمقومات الأسطورية للملحمة مثلا أوقفت استمرارها بانتهاء عصر الأساطير ، وكل الأدباء الذين حاولوا أن يضيفوا إلى الفن الملحمي جديداً من بعد عجزوا عن إبداع نماذج قادرة على أن تكون استمراراً حقيقياً للنماذج الأولى ، وعلى مستوى تلك النماذج فنيةً وإبداعاً ، وذلك لأنهم لم يستطيعوا أن يوفقوا بين المقومات الأساسية لها وما يفرضه الواقع الجديد من التخلّي عن هذه المقومات ، وهذا التخلي وحده كافٍ لوضع حدّ لاستمرارها ، وإن استمرت النماذج القديمة منها خالدةً في نفوس الأجيال ، على أنها تمثّل الملامح الفنية لجيل متقدّم غابر ، لا على أنها يمكن أن تمثل أيضاً واقع الأجيال الجديدة . إن خلودها في صدق تعبيرها عن الجيل الذي تمثله وارتباطها به ارتباطاً عضوياً . وخلود هذه النماذج لا يعطيها صفة الحداثة ، وإن تقبّلها المحدثون وتذوّقوها ، فتقبّلهم لها مرتبط بملاحقتهم لعصرها ملاحقةً فكريةً وفنّيةً وتاريخية ، وتمثّلهم لذلك العصر بشكل يستطيعون معه تمثل ما أبدعه من فن أيضاً ، إنهم يتذوّقون هذه النماذج الخالدة إذن عن طريق التاريخ أو الذاكرة وليس عن طريق الواقع، إن التاريخ هو الذي يربطنا بالنماذج

الغابرة الخالدة بينما يقوم الواقع بهذه المهمة تجاه النماذج المعاصرة التي نجحت في أن تكون حديثة أيضاً .

***

هذه الحدود تمنحنا قاعدة ننطلق منها لدراسة فن الرافعي وتحديد موقعه في حركة الفن الأدبيّ لهذا القرن ، ونتوصّل منها إلى مقياس نسبر به غوره ، ونتحقق من طبيعة التجديد عنده ، ومدى نجاحه في تحقيق التوازن بين طرفي المعادلة : الجذور والواقع ، الماضي والحاضر .

وانطلاقتنا هذه يمكن أن تبدأ من أدب الرافعي عامّةً فنمسح الظواهر الفنية التي نسعى إلى اكتشافها فيه ، وهو نهج يتيح الفرصة لأهواء الدارس كي تتغلب على موضوعيّته ، فيعمد ، ربما عن غير قصد ، إلى اختيار الشواهد التي تذهب مذهبه وتؤيد مطلبه ، ونبذ الشواهد التي تقف دون ما يريد ، فأدب الرافعي واسع ، وفرص الاختيار منه واسعة كذلك ، ويكفي هذا إغراءً للباحث . ولنا — في نهج آخر — أن نبدأ من النص ، النص المفرد ، وهو لا يستطيع أن ينبيء بصدق كامل عن حقيقة فنّ الرافعي كما تفعل الدراسة الشاملة لأدبه ، ولكنه يجنبنا المنزلق الخطير للنهج السابق ، فلا تستطيع أهواؤنا أن تمارس سلطتها على النص المفرد ، بالقدر نفسه الذي تمارسه على النصوص مجتمعةً ، لأن فرص اختيارها أمام النص الواحد أقلّ بكثيرٍ منها هناك .

ولكننا نستطيع أن نفيد من النهجين معا ، فنطرح من إيجابيّة الأوّل على الثاني ، ومن إيجابيّة الثاني على الأوّل ، ونضرب سلبية أحدهما بسلبية الآخر ، فننطلق بدايةً من النص المفرد ، ولكن من غير أن نغفل عن الإلمام التامّ بمقومات الأدب الرافعيّ كما تظهر لنا من مجموع نتاجه ، ويكون عملنا بهذا محاولةً لتحقيق اللقاء بين المقوّمات كما تظهر في النص الواحد ، وبينها كما عرفناها في مجموع أدبه ، فلا نسمح لأنفسنا تستسلم لاغراء الاختيار غير الموضوعي من النصوص مجتمعةً من ناحية ، ولا نسقط في محدوديّة النص الواحد القاصر عن أن يكون قادراً بنفسه على تمثيل مقوّمات أدب الرجل كله ، من ناحية أخرى .

وعلى هذا سيكون منطلقنا في هذه الدراسة النص الواحد ، ولكن في إطار النصوص الأخرى مجتمعةً . ولتكن انطلاقتنا الآن من « أيها القمر » النص الذي يفتتح به أحد كتبه الوجدانية المعدودة « حديث القمر » . وسنثبت هنا بضع فقرات منه تقتضي الدراسة إثباتها ، لأن توقفنا سيكون عندها غالباً ، من غير أن نغفل عن السياق وعن الفقرات التي تتخللها في أصل النص ، وقد جاء اختيارنا لهذه الفقرات مراعياً وحدة النص العامة ، والبناء الأساسي لمحوره ، هذا البناء الذي سيكون له أهميته الكبيرة في دراستنا كما سيتبين .

« أيها القمر »

١ ــ الآن وقد أظلم الليل ، وبدأت النجوم تنضح وجه الطبيعة التي أعيتْ من طولٍ ما انبعثت في النهار ، بُرشاشٍ من النور النديّ يتحدّر قطراتٍ دقيقة منتشرةً كأنّها أنفاس تتثاءب بها الأمواجُ المستيقظة في بحر النسيان الذي تجرى فيه السفُن الكبيرة من قلوبِ عشّاقٍ مهجورين برّحت بهم الآلام ، والزوارقُ الصغيرة من قلوب أطفالٍ مساكينَ تنتزعها منهم الاحلام ، تلك تحمل إلى الغيب تعباً وترحاً ، وهذه لعباً وفرحاً ، والغيبُ كسجلّ أسماء الموتى ، تختلف فيه الألقاب ، وتتباين الاحساب والأنساب ، وتتنافر معاني الشيب من معاني الشباب ، وهو يعجب من الذين يسمّونه بغير اسمه .

٢ ــ الآن وقد بدأت الطبيعة تتنهّد كأنّها تنفث بعض أكدارها ، أو هي تملي في الكتاب الأسود أخبار نهارها ، وبدأ قلبي يتنفّس معها كأنـه ليس منها قطعةً صغرى ، بل طبيعة أخرى ، ولله ما أكبر قلباً يسع الحبَّ من قبلة اللقاء إلى ذكراها ، ومن حياة الصبي الأولى إلى ما يكون من الجنّة أو النار في أخراها ، إن هذا هو القلب الذي ترى فيه الطبيعة كتاب دينها المقدّس ، فإذا لحق العاشق الذي يحمله بربّه تناولته وهي جاثية كأنها في صلاة الحزن ، ثم قلّبته متلهّفةً ، ثم قبّلته متخشّعةً ، ثم أودعته في مكتبة الأبد ، لأنه تاريخ قلبٍ آخر ، بل جزء من الموسوعات الكبرى التي يدوّن فيها الدهر تاريخ النفس الإنسانية على ترتيبٍ بعينه تَعلّم الناس منه أن يبدأوا لغاتِهم جميعاً بحرف الألف ، لا لأنه من أقصى الحلق ، بل لأنه من أقصى القلب ، بل لأنه من أقصى التاريخ ، بل لأنه أوّل اسم ( آدم ) ذلك العلم الأوّل في تاريخ الحب .

٣ ــ والآن وقد رقّت صفحة السماء رقّةَ المنديل ، أبْلَته قُبُلُ العاشقين في بعادٍ طويل ، أو هجرٍ غير جميل ، وتلألأت النجوم كالابتسام الحائر على شفتي الحسناء البخيلة حيرةَ القطرةِ من الندى إذ تلمع في نور الضحى بين ورقتين من الورد ، وأقبل الفضاء يشرق من أحد جوانبه كالقلب الحزين حين ينبع فيه الأمل ، ومرت النسمات بليلةً كأنها قطع رقيقة تناثرت في الهواء من غمامةٍ ممزّقة ، وأقبلت كلّ نفسٍ شجيّةً ترسل آمالها إلى نفسٍ أخرى ، كأن الآمال بينهما أحلام اليقظة ، ونظر الحزين في نفسه ، والعاشق في قلبه ، ونام قوم قد خلت جنوبهم فليس لهم نفوس ولا قلوب ، ولبس الكون تاجه العظيم فأشرق عليه القمر .

٤ ــ والآن وقد طلعت أيها القمر تملأ الدنيا أحلاماً وتشرف على الأرض كأنك روح النهار الميت ما ينفك يتلمّس جوانب السماء حتى يجد منها منفذاً فيغيب ، فهلم أبثّك نجواي أيها الروح المعذب ، وأطرحْ من أشعّلك على قلبي ، لعلّي آتبيّن منبع الدمعة التي فيه فأنزفها ، إن روحي لاتزال في

مذهب الحسّ كأنها تجهش للبكاء مادامت هذه الدمعة فيه تجيش وتبتدر ، ولكن إذا أنا سفحتها وتعلّقتْ بأشعّتك الطويلة المسترسلة كأنها معنًى غزليٌّ يحمله النظر الفاتر ، فلا تُلقِها على الأرض أيها القمر ، فإن الأرض لا تقدّس البكاء ، وكل دموع الناس لا تبلّ ظمأ النسيان ولو انحدرت كالسيل يدفع بعضه بعضا .

٥ ـــ أرأيت أيها القمر هذا النهر الصافي الذي يجري كأنه دموع السِحر في أجفان هاروت وماروت ، ويطّرد بجملته كأنه قطعة من السماء هاربة في الأرض ، وهل تبصر في شاطئه تلك الشجرة الناضرة الممتلئة بالأوراق كأنها مكتبة يتصفحها الهواء ؟ هذه هي مثال الفلسفة الطبيعية ، فكلّ حكيمٍ لا ينبت على شاطىء الدموع الشريفة فهو فيلسوف جافّ كأنه مصنوع من جلود الكتب ، وما دمعتي إلا النهر الذي نبتُّ في شاطئه ، وهي أطهر شيء وأصفاه ، لأنها مخلوقة من ثلاثة عناصر تقابل العناصر السماوية ، من الحب الذي يقابل عنصر النار ، ومن اللين الذي يقابل عنصر الهواء ، ومن البكاء الذي يقابل عنصر الماء .

٦ ـــ ومازلت حائراً في أمر مشتبهٍ لا أصيب الوجه فيه ، فلا أدري إذا كانت هذه الدموع المتساقطة تُنقص من بناء الحياة لينهدّ ، أو هي تضاف إليه ليشتدّ .. فإني أرى أقواماً يحيون بالدموع وآخرين يموتون بها ، ولعل عين الإنسان ملئت بالدموع من أصل الفطرة لتكون منها خنادقُ مستفيضة حول الروح ، فلا يقتحمها الفكر ، ولا يرى أبداً إلا ظاهرها ، ولولا ذلك ما بقيت الروح من أمر الله .

٧ ـــ مالي ولك أيها القمر ، لا أحبّ أن أفيض عليك دمعتي ، فقد ترى فيها أشعّة كثيرة من ألوان الأسرار المختلفة ، بل أنا أراها في قلبي وقد اشتمل بها الخيال الحزين ، خيال هذا الأمل الذي يسمّيه الناس « الحبّ » وتسمّيه الطبيعة « الحية المعذّبة » لأن الناس قد مضوا على أن لا يعرفوا الحقيقة إلا بأوصافها ولا يعرفوا من أوصافها إلا ما يتعرف إليهم من ظاهرها الجميل ، أماّ باطن الحقيقة الذي يحتوي السرّ المخزن فهذا يعرفه من يفهم لغة الطبيعة ، وما لغتها إلا أفعالها .

٨ ـــ وأنت إذا أردت أن تدرس علم البلاغة من هذه اللغة الطبيعية فادرس المصائب والآلام والأحزان ، إنها هي أقانيم البلاغة الثلاثة : المعاني ـــ البيان ـــ البديع ، وإنك إذا درستها وتدبّرت شواهدها الصحيحة التي لم يصنعها رواتها ولم يجيئوا فيها بمنكر القول وزوره ، أصبحت أفصح من ينطق عنها في هؤلاء البُكم الذين يقرأ أحدهم صفحة الزهر بعينين في أنفه ، ولا يستحي الغبيّ أن يقول لك إنّ في الزهرة معنىً جميلاً ، كأنّ في أنفه عقلاً من العقول العشرة .

٩ ـــ فمن أحبّ ورأى حبيبته من فرط إجلاله إيّاها كأنّها خيال مَلَكٍ يتمثل له في

حلم من أحلام الجنّه ، ورأى في عينيها صفاء الشريعة السماوية ، وفي خدّيها توقّد الفكر الإلهي العظيم ، وعلى شفتيها احمرار الشفق الذي يُخيِّل للعاشق دائماً أنّ شمس روحه تكاد تُمسي ، ورآها في جملة الجمال تمثالَ الفن الإلهيّ الخالد الذي يُدرسَ بالفكر والتأمّل لا بالحسّ والتلمّس ، فأطاعها كأنّها إراداته ، واستند إليها كأنّها قوّته ، وعاش بها كأنّها روحه ، فذلك هو الذي يشعر بحقيقة الحبّ ، ويفهم معناه السماويّ ، وهو الذي يقول لك صادقاً مصدوقاً إن كلّ لفظةٍ من لغة الطبيعة في تفسير معنى الحبّ كأنّها صلصلة المَلَك الذي يفجأ الأنبياءَ بالوحي في أوّل العهد بالرسالة .

١٠ — بلى ولقد يخيّل إلي أيها القمر حين أكتب عمن أهواها أنك لفظ في ألفاظٍ تطلع من المداد ، فإذا قلت « وجهها » فهل تظنّ هذا اللفظ الذي هو جملة الجمال إلا قمراً في الكلام ؟ وإذا قلت : « ابتسامتها » فهل ترى هذه الحروف التي تتنفس على القلب إلا أشعّة الفجر النديّ ؟ وإذا قلت « هي » فهل ترى إلا « ضمير » الطبيعة التي تأخذ عليها الإنسانية دينها ؟

آه لو تعلم أيها القمر من « هي »؟

***

عرف عن الرافعي انه كاتب مقالٍ بالدرجة الأولى ، ومع هذا فنحن أمام نصٍّ يصعب أن ندرجه في فن المقالة ، فالمقالة ، فكريةً كانت أو سياسيةً أو أدبيةً أو علمية ، تتجاوز عادةً هذا الهيكل البسيط الذي بنى عليه الرافعي نصّه ، وتتجاوز هذه اللغة الحالمة ، والخيال الجامح ، والفكر الرومانسي المثالي فإن قلنا إنه « مناجاة » ذهبنا إلى مالم يدخل حتى الآن في باب الفنون الأدبية ، فليست المناجاة فنّاً أدبياً ، بل أسلوب في التعبير يمكن أن تتخذه الفنون الأدبية على اختلافها دون أن ينحرف هذا بشخصيتها ، وإذن لن نجد ما ندرج تحته هذا النص إلا فن الخاطرة ، وهي عادةً محدودة الحجم ضيّقة الفكرة ، لأنها تضعنا أمام علاقة أو معادلة أو مشكلة فكرية ، قد تكون عميقةً ، ولكنها تكتفي بمسّها مساً سريعاً ورقيقاً ، مستخدمةً في ذلك اللغةَ الرشيقة والخيال الشعري المركّز ، وتُفرّع الفكرة الأساسية تفريعاً حذراً حتى لا تتحول إلى مقالة . وهذه الأخيرة لا تكتفي بالوقوف عند الحدود القريبة من الفكرة الأساسية أو المحور الذي بنيت عليه ، بل تفرّع هذا المحور وتفصّله بأفكار تكاد تكون أساسية هي أيضا ، مما يؤدي بالمحور الأصلي إلى التوسّع والتضخّم نتيجة لتراكم هذه الأفكار الأساسية الطارئة عليه . أما الخاطرة فالحدود فيها أمام الكاتب ضيقة ، ولا ينبغي له أن يدفع إلى الساحة بأفكارٍ أساسيةٍ قد تنافس المحور الأصلي أو توسّعه وتضخّمه على الأقل . ومن هذا المنطلق نقول : إن خاطرة الرافعي هذه ، رغم اسماعها وتجاوزها لحجمها المعروف ، يظل المحور الأساسي فيها هو تفسير علاقة الحبّ بالحياة . ونلاحظ تغلّب فكرة الألم على هذا التفسير من خلال تفريع الكاتب للمحور

الأساسي والألم هنا ليس ألم الحبّ وحده ، بل ألم الحياة التي تبدع ما تبدعه من خلال هذا الألم .

وإذا كان لنا أن نتهاون في أمر التحديد القاسي لأُطُر الفن الأدبي الواحد ، فبإمكاننا أن نذهب إلى أن الرافعي داخَلَ هنا بين فنّي المقالة والخاطرة ، مثلما كان يداخل في كتاباته بين فني المقالة والرسالة حينا ، وبين فنّي المقالة والقصة حينا آخر . والحقيقة أن الرافعي كان ابن عصره في هذه الناحية ، إذ حاول نفر من الكتّاب في ذلك الوقت مثل هذه المحاولات في المداخلة بين الفنون ، كالزيّات والمازني وأحمد أمين ، وهي مداخلة منطقيّة كانت التقاليد الكلاسيّة ، بل الرومانسية أحياناً ، ترفض مثلها ، وتحرص على الشخصية المدرسية لكل فن . وتزاوج الفنون بعضها ببعض يؤدّي إلى نتائج مخصبة تستطيع ان تضع بين أيدينا فنوناً جديدة أكثر مرونة ، ومن ثم أكثر اتصالاً بالحياة المعاصرة وقدرة على التعبير عنها ، شرط أن يراعي هذا التزاوج شروط الأجناس ، فلا تزاوج بين فنين ينتميان لجنسين مختلفين من الفنون بحيث يمكن أن يفقد أحدهما شخصيته أو هويته أمام الآخر ، كما يحصل لو أردنا المزاوجة بين الشعر والنثر ، وهي مزاوجة غير طبيعية وشاذّة ولا يمكن أن تكون مخصبة .

ولا نشك في أن الرافعي لو حرص على المقالة كما رسمها مشرّعوها بمقوماتها الأساسية ، ولو حرص على القصة وعلى الخاطرة وعلى الرسالة الحرص نفسه ، لكان أقلّ إثارةً وتأثيراً في نفوس متذوقيه ، لأن خروجه على تلك الحدود المرسومة بين هذه الفنون يمنحه مرونة تمكّنه من استيعاب ذوق العصر ، والتعبير عن هذا الذوق تعبيراً أخّاذاً يتسم بالجِدَّة ، وعلى الرغم من أن الاتجاه إلى هذا التداخل بين الفنون كان واضحاً لدى الجيل الأدبي للرافعي فإنه لم يكن بمثل وضوحه عند هذا الأديب ، حتى ليكاد يعرف هذا التداخل به ، ويكون الرافعي رأس مدرسته ، رغم أنه ليس كذلك في الحساب الزمني ، فكأنما غلب التلميذ الأساتذة على المدرسة ، فعرفت به ولم تعرف بهم .

ونفرِّق هنا بين التداخل الأصيل وبين ما يجري الآن على ساحة الأدب والشعر خاصة ، من ادعاءات ينميها أصحابها إلى التداخل ، كفعل أصحاب القصيدة الحديثة ، الذين خلطوا بين النظام الخليلي والأنظمة العروضية الحديثة ، من ناحية ، والنثر بفنونه المختلفة ، من ناحية أخرى ، ثم لم يكتفوا بهذا ، بل ادعوا أنها تلغي كل ما سبقها من شعر ، أي لم يعترفوا بأنهم يضيفون إلى الفنون القولية فنّا جديداً ـــ إن كانوا قد فعلوا ذلك حقاً ـــ بل أصروا على أنه الفن الذي لا شيء قبله ، وربما لا شيء بعده .

***

استطاع الرافعي إذن أن يفرض علينا فرضاً منطقياً مقبولاً هذا الوضع الجديد للمقوِّمات الفنية للخاطرة ، وأن يقنعنا بإمكان الربط بين ماضي تلك المقومات وما يمكن أن يتبعه حاضراً من مقوِّمات جديدة تضيف إلى القديمة وتطوّرها بما لا يمسّ شخصية الفن . ولم يكن اقتناعنا بهذا مستنداً إلى مجرد التأثر العام بخاطرته ، بل لنا أن نستند فيه إلى أصولٍ علمية لا يعفينا منها النقد الموضوعي . ولو أردنا أن نتلمّس طبيعة هذه الأصول فجدير بنا أن نبحث عنها في البناء العام للنص فإن كان هذا البناء متماسكاً تماسكاً منطقياً وفنّياً صحّت لدينا تلك المقوّمات ، وصح قبولنا لوضعها الجديد في فن الخاطرة ، وإلا كانت مجرد دعاوات هشة لا تستطيع الثبات أمام التحقّق العلمي بوصفها مقوّماتٍ حقيقيةً لفنٍّ جدير باسمه .

لقد بدأ الرافعي خاطرته بنداء للقمر ( أيها القمر ) ثم أتبع هذا النداء مناجاةً يرفعها إليه محاولاً أن يقيم جسوراً بينهما . ونراه وهو يُسقط عواطفه على القمر ، أو بالأحرى على الطبيعة التي تحتضنه ، فينطق بمشاعره من خلالها ، ويظل يحادثها وهو يقف على الضفة الأخرى التي تقابل ضفتها ، أي يظل يشعرنا أنه في جانبٍ من الحوار وأنها في الجانب الآخر ، وإذن فهو والقمر ما يزالان حتى بداية الفقرة الرابعة طرفين منفصلين ، ولكنه بعد هذه البداية يصل بنا إلى ذروة الإلتحام مع القمر ، رمزِ الطبيعة من حوله ، فيتحقق التواصل بينهما كما لم يتحقق من قبل ( فهلم أبثّك نجواي أيها الروح المعذب وأطرحْ من أشعتك على قلبي ) . وهذا التداخل الذي وقع بين الطرفين تجاوز كلّ لقاءٍ سابق بينهما في الفقرات الثلاث ، وهو لذلك يمثل الذروة الفكرية والعاطفية التي سيلتقي عندها خطّا الطرفين الرئيسيين في الخاطرة : الكاتب والطبيعة . ويبدأ الانحدار من تلك الذروة بعد ذلك في الفقرة السادسة حين نراه يتجاهل الحديث فيها عن القمر ، وقد ضمّن مثل هذا الحديث كل الفقر السابقة . ويلي هذا التجاهل ذكر صريح للقمر في مطلع الفقرة السابعة ، ولكنه ذكر أتى ليعلن الانفصال بين الشاعر والقمر ( مالي ولك أيها القمر ) ثم يفاجئنا في الفقرة الثامنة بالتوجه إلينا نحن دون قمره ، الذي يحافظ على تجاهله له حتى ختام الخاطرة في مطلع الفقرة العاشرة ( ولقد يخيل إلي أيها القمر الجميل ) وكأنما أراد أن يضع لهذا البناء ، الذي أسسه على القمر بندائه له في البداية ، سقفاً من طبيعة ذلك الأساس ، وهو القمر نفسه ، فأشعرنا بهذا أنه مايزال مع المعادل العاطفي الذي بنى عليه أفكار خاطرته ، وان المحور الفكري الذي كان قطبه الأول القمر كان قطبه الآخر القمر أيضاً .

ولكي ندعم هذا البرهان على تماسك البناء الهيكلي للخاطرة في الجانبين العاطفي والفكري ، نتفحص هيكلها اللغوي ، فنجد الكاتب وقد بدأ حديثه إلى القمر بظَرفٍ

( الآن ) ما فتيء يردده في مطلع كلّ فقرةٍ من الفِقر الأربع الأولى ، ولكننا لا نعثر على متعلّق هذا الظرف إلا حيث نجد أنفسنا عند ذروة اللقاء العاطفي بينه وبين الطبيعة ، بل إن الخط اللغوي له يبلغ الذروة تماماً في النقطة التي يبلغ فيها الخطّان السابقان ذروتهما ، حيث تم اللقاء بين الطرفين المذكورين الكاتب والطبيعة ، فجملة اللقاء التي استشهدنا بها ( هلم أبثّك .. ) افتتحت باسم فعل الأمر هذا الذي علقنا به الظرف ( الآن ) وبعثورنا على متعلّق الظرف نشعر أننا قد بلغنا العقدة اللغوية التي أقام الكاتب عليها خاطرته . ثم لا تلبث هذه العقدة أن تتحلل وتتراخى كما تحللت الرابطة الفكرية والعاطفية بينه وبين القمر ، فلا يعود إلى افتتاح الفِقَر الأخرى التالية بهذا الظرف ، ولا نحس من بعدُ بأية رابطةٍ نحْوية تربط هذه الذروة بالخاتمة ، فكأنما استخدم كل الطاقة اللغوية التي يملكها ليدفع بخطّيْ خاطرته ، الفكري والعاطفي ، إلى القمة ، فإذا ما تأكّد من أن تلك الطاقة قد أدّت دور الدفع هذا ، ووصلت بفكره وعاطفته إلى حيث أراد ، انصرف عنها ، إذ لم يعد في حاجة إليها وهو يهبط عن الذروة إلى النهاية من الجانب الآخر .

هذا البناء الفكري العاطفي اللغوي المتماسك يقنعنا بأننا أمام فنّ ذي شخصيةٍ أصيلة متماسكة ومتطوّرة ، لم يحاول الكاتب فيه أن يحقق التجديد عن أية طريق ، بل حرص على أن يربط نفسه بقواعد هيكلية لغوية وفكرية متينة تشدّه إلى القديم بقدر ما تسمح له بالتجديد ، إنها خُطاً لم يفرضها عليه نقد قديم أو حديث ، بل اختطّها هو لنفسه ، انسجاماً مع روح ذلك النقد بجانبيه ، لأنه يبحث دائماً عن مثل هذا التماسك المنطقي الواعي بين أجزاء الفن الأدبي من ناحية ، ولأنه لم يشأ لنفسه أن يقف عند الحدود التقليدية لهذا الفن ، فطور فيها ذلك التطوير الذي لا يخرج بالفن عن روحه الأدبية والنقدية ، ولا يفقده شخصيته التي استقرّت بقواعدها الأساسية وخطوطها العامة ، تحت هذا الأسم ، من ناحية ثانية .

***

ونغبط الرافعي حقاً وقد استطاع أن ينجو بأفكاره من هذا المأزق الشديد الذي وضع نفسه فيه ، فأن يتحدّث رجل ، على مثل ورعه ورصانته وتقاه ، في الحب ، فيشكو لوعته ومرارته ، ويخوض في أحواله ، مفسّراً الحياة والمعرفة والحكمة من خلاله ، ومن خلال ما يسببه من آلام ، وما يثيره من انفعالات إنسانية ، وأن يتجرأ على هذا في مجتمع أفلت فيه زمام العواطف ، وماعت علاقات الحب ، أمر يشقّ على من لم يخض تجربةً أو أكثر من تجارب الحب ، من ناحية ثم لم يمتلك ناصية الإبداع فكرياً وفنياً خير امتلاك ، من ناحية ثانية ، إنه يضع نفسه بين سندان الاتجاه الديني القوي الذي يتحرّج أصحابه عادة ــ وهو أحدهم ــ من خوض مثل هذه الموضوعات الحسّاسة ،

ومطرقة من يلقبون أنفسهم « بالمتحررين » الذين يقفون في الطرف الآخر مترصّدين لكل من يحاول أن يوقف اندفاع صخرة الأخلاق إلى وادي الضياع النهائي . فهل استطاع الرافعي أن يخطو بسلام بين الفريقين عبر أفكار خاطرته ، وإلى أي مدى يستطيع أن يُرضي كلّا منهما ؟

لقد كان العقل دائماً ديدن الرافعي فيما يكتب ، وهو يتجه إلى عقل القاريء الموضوعي حتى في مثل هذه الخواطر السريعة التي كثيراً ما تنطلق من الذات غير آبهةٍ بشرائط الموضوعية ، ولأن الرافعي ينطلق من الإسلام في كلّ ما يكتب نجده غير حذر في لجوئه إلى العقل ، لأنه ، ككلّ كاتبٍ مسلم اعتنق الفكر الإسلامي مذهباً في حياته العملية والعلمية ، لا يخشى ، إذا اختطّ لنفسه طريق العقل ، أن تتضارب النتائج العقلية التي يتوصل إليها مع فكره الإسلامي ، لأنه يؤمن أن الإسلام والعقل متكاملان متوافقان ، وأنَّ تقدّم العلم وتطوّر الفكر البشري لا يمكن أن يتناقضا مع جوهر الدين الإسلامي ، بل على العكس ، نجدهما يقدّمان التفسير تلو التفسير والتأكيد تلو التأكيد ، لما غمض من نصوص هذا الدين ، أو ما احتاج ، في حركة الظمأ البشري الحديث وتطلّعه نحو البحث والاستكشاف ، إلى مزيد من التأكيد والكشف . وهكذا يكفي أن يعلن الرافعي وقوفه مع العقل ليطمئن إلى أنه ضَمِن موافقة الجانب الإسلامي الواعي ، وهذه الوقفة نفسها هي التي يُفترض أيضا أن تضمن له موافقة الجانب « المتحرّر » عندما يكون العقل رائده ، وإن كنا ندرك أن الإغراء الحضاري يطغى عند هذا الأخير في معظم الأحيان فتشغله ألوان الحضارة وأضواؤها وبهارجها عن حقيقتها المنحرفة وربما القاتلة .

قد نتوقف متردّدين عند بعض أفكار الرافعي وهو يحاول أن يبرز لنا العاشق المثالي ، واللغة الفعلية للحياة ، واليأس الفاتك في الحب ، ولكننا في النهاية ندرك أن الحدة التي طبعت هذه الأفكار ، والمثاليّة التي خالطتها ، والخيال الذي يغلب عليها أحياناً ، والمبالغة التي رسف بعض أفكاره فيها ، لم تكن إلا نتيجة للتأثيرات الفنية ، وليس الفكرية ، للمذهب الرومانسي الذي كان قد غطّى الساحة الأدبية لجيل الرافعي .

وإذا جرّدنا فكره من هذه الأثواب الرومانسية ، فحذفنا منه مشاعر القلق العارض ، واليأس المرحلي ، والحزن الشكلي ، والمبالغة الفنية ، والجموح في الخيال ، والتوقد في العواطف ، وهي ليست أكثر من أثواب حقاً ، توصّلنا إلى جوهر أفكاره التي عليها يكون الحكم في النهاية ، وليس على تلك الأثواب الرومانسية .

وهنا لابد من التوقف عند هذا المفترق الصعب الذي يجدر بنا أن نفرّق فيه بين الرومانسية فكراً وبينها فنّاً . فأن ينطلق الكاتب أساساً من نقطة اللا عودة ، أي من نقطة اليأس الذي يسيطر عليه روحاً

وشكلاً ، من غير أن يستطيع الخلاص منه ، أمر لا نستطيع فصله عن الفكر الرومانسي ، أمّا أن يكون هذا اليأس عارضاً مؤقتاً وليس مرضاً أساسياً في الجذور الإجتماعية والفكرية للأديب ، فهذا لون من ألوان الحياة يمكن أن يلوّن كلَّ أديبٍ به أدبه في بعض المواقف ، ونحن لم نعهد الرافعي على مثل هذا اليأس المريض ، بل عهدناه يبحث دائماً في الفضاء المظلم عن كوّة أملٍ ينفذ منها مهما ادلهمّ سواد هذا الفضاء . والرافعي في كل ما يكتب يغلّب الأمل على اليأس ، والتفاؤل على التشاؤم ، ولكنه في هذه الخاطرة ، ونؤكّد هنا على أنها ليست أكثر من خاطرة ، غلّب اليأس على الأمل ، فلم نجد الرافعي فيها كما عرفناه في معظم ما كتب . ومع ذلك يأبى إلا أن يزرع تلك الكوة المضيئة في سقف الظلمة التي غطّت فضاء خاطرته ، فوجدنا بارقة الأمل البسيطة في الفقرة الثالثة ( وأقبل الفضاء يشرق من أحد جوانبه كالقلب الحزين حين ينبع فيه الأمل ) وكان إشراق قمره من خلال ظلمة ليله الدامس هو البارقة الطارئة أو الأمل المنبثق فجأة في متاهات الحياة .

ليست رومانسية الرافعي إذن جوهريّةً أساسية ، بل عرضيّة طارئة ، تلون أفكاره وفنه تلويناً سطحياً ، من غير أن تتحكم بالأسس الفكرية لديه ، فيمكن أن نقول مثلاً : إن الحديث عن الحب ، والتوحّد بالطبيعة ، ومحاولة ترويض الشباب وإخضاعهم للحب الروحيّ بدلاً من الجسدي ، لم تكن من الجذور الرومانسية الفكرية ، وإنما كانت بمثابة متّكآتٍ فنيةٍ لحقائقَ أكبر منها كان الرومانسيون يسعون إليها : التمرّد ، التسامي عن الواقع ، اليأس المرضي ، الإنطواء والإنصراف عن الحياة ، التخلص من قيود العقل ، الثورة على القواعد في الفن والحياة .. الخ .

لقد كانت هذه المتّكآت عند الرافعي وسائل فنية ينتهجها للوصول إلى غايات أبعد منها ، إنها إذن — على صبغتها الفكرية — الفن الذي يعبر به إلى الفكر . فالتوحّد بالطبيعة وسيلة لإظهار أسرار النفس وإبراز آلامها صادقةً مؤثّرة ، والحديث عن الألم غايته إظهار أبعاد التجربة الإنسانية واصطدامها بعناصر الحياة ، والحديث عن الحب ما هو إلا وسيلة للوصول إلى حقيقة الحياة ، فلم يكن الحبّ عند الرافعي ، على اشتهاره به ، إلا أداةً للحديث عن خُلق المرأة وعن خُلق الرجل وعن أخلاقية العلاقة بين الإثنين ، وهذا كله في رأينا يشكل نصف الحياة إن لم نقل كلها ، وبهذا الأسلوب الذكي استطاع الرافعي أن يروض موضوعي الحبّ والتجربة الإنسانية ليكونا وسيلةً لا غاية ، وهكذا يستطيع الباحثون عن أدب الحب أن يجدوا بغيتهم في أدب الرافعي ، ويستطيع الباحثون عن أدب الحياة أن يجدوا بغيتهم لديه أيضاً .

ولا يتناقض أدب الحبّ عند الرافعي مع أدب الحياة ، فدعوته إلى الحب الروحيّ لا تتناقض مع الواقع السليم ، وإن كانت

تتناقض مع الواقع المريض ، وواقع الوطن العربي — الذي كتبت الخاطرة له وبلغته — واقع ضاعت فيه المقاييس التي سبق أن أسّسه الإسلام عليها ، واختلطت هذه المقاييس بمقاييس الغرب المادية ، حتى أصبح الحديث عن الحبّ الروحي — في نظر هذه المقاييس المهجّنة — يستدعي السخرية وربما الاستهجان والمحاربة بشراسة ، وإذا تلطّف الساخرون أو المستهجنون سمّوا ذلك « مثاليّة » ما أبعد الواقع منها ، وهذا كله يبدو لنا طبيعيا في ظل مجتمع ذابت شخصيّته في شخصية الغرب حتى لم يعد يعرف له شخصيّة قائمة بنفسها ، وهذه هي الخطورة الكبيرة التي يعرّض الرافعي صدره لها حين يخوض ، بمثل هذه الأفكار ، مثلَ هذا المجتمع المهجّن .

ولكن الرافعي حين ينطلق في فكره من الإسلام يدرك أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام « مثالياً » بالمعنى الفلسفيّ لهذه الكلمة ، الذي يجعل منها انفصالاً عن الواقع والحقيقة ، ولكنه دين الواقع كما لم يكن من قبله أو من بعده أيّ دين أو مذهبٍ فكريّ أو إجتماعي ، لقد فقدنا ، نحن المسلمين أولاً ، إحساسنا بواقعيّة الإسلام ، وغدونا ننظر إلى قصص الصحابة الرائعة على أنها « مثال » لا يمكن الوصول إليه ، إننا نتهم الواقع بالابتعاد عنا ، ولكننا لا نجرؤ على اتهام أنفسنا بالابتعاد عن الواقع إن « الواقع — المثال » فوق ونحن أسفل ، ليس « الواقع — المثال » هو الذي ابتعد عنا وارتفع فوقنا ، بل نحن الذين هبطوا عنه وانحطوا إلى درْك ذوبان الشخصية والهجنة والبعد عن الأساس الذي بنينا عليه تاريخنا المجيد ، حتى بتنا نرى فيه « المثال » دون « الواقع » .

وبدهي أنّ حديث الرافعي عن الحب لا يتناول الرابطة التي تربط بين الزوجين ، فالحبّ — مصطلحاً — هو تلك العاطفة الإنسانية الجارفة التي تدفع بالذكر والأنثى أحدهما إلى الآخر ، ليرتبطا ارتباطاً قلبياً يدفع بهما إلى تتويج علاقتهما العاطفية هذه بأنضج ثمار الحب : الزواج فإذا ما تحقق الزواج انتهت مرحلة « الحب » تبعاً للمعنى الذي يحمله المصطلح — وبدأت مرحلة من نوعٍ آخر تربط فيها بين الزوجين علاقات المحبّة — ولا نقول الحب ، حتى لا نخلط بين المصطلحات — وكذلك التفاهم والوئام والعطف والاهتمام والتواصل الجسدي المثمر — وإذن فالحب قبل الزواج هو وحده الذي ينبغي أن يتخذ الطريق الروحي الذي رسمه له الرافعي وليس في هذا أية مثالية ، بل هي واقعية بريئة من المرض ، واقعية اسلامية مشرقة ، أما الطريق الجسدي فينضم إلى الطريق الروحي بعد الزواج ليكون من التحام الطريقين العلاقة الزوجية البنّاءة المثمرة .

هذا كله يتوافق مع المنطلق العقلي الذي تحدثنا عنه عند الكاتب ويتوافق مع الخط الهادف الملتزم الذي أخذ نفسه به . وهو خط يتنافى كل التنافي مع الاتجاه الأساسي للفكرية الرومانسية التي اختارت في معظم

خطوطها اتجاهاً أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب ، بينما كان الرافعي ، حتى من خلال يأسِهِ العَرَضيّ ، يهدف إلى بناء الحياة وتدعيمها وجلاء غامضها ، لا إلى هدمها أو تزييفها أو الانسحاب منها .

***

ولكن هل استطاع الرافعي أن يوفّق بين واقعيّته الفكرية والجانب الفني من كتاباته ؟ أي هل استطاع ، برومانسيته الفنية ، أن يقدّم لنا لغةً وخيالاً ينسجمان مع الواقعية الفكرّية والموضوعية التي انبثق عنها ؟

لابدّ أن نذكر أولاً أنّ الرافعي ، خلافاً لكثيرين من أبناء جيله والجيل اللاحق ، لم يتنازل عن درجةٍ من درجتي الفكر والفن ، وساوى بينهما في أدبه ، فكان مفكّراً بالقدر نفسه الذي كان به فناناً ، ولم يكن الفن هدفه دون الفكر ، ولا العكس ، وإذن فلن نتوقع ونحن بإزاء مفكّرٍ عميق ، يتّجه تلك الوجهة العقليّة في فكره ، مصبوغةً بالمسحة الرومانسية التي تكوّن هذا الفكر ، لن نتوقع منه إلا الإهتمام الشديد بالفن ، لغةً وخيالاً ، فإذا كان دور الرومانسية في الفكر الموضوعي محدوداً فدورها في اللغة والخيال أكثر بروزاً .

لقد حطم الرافعي الحواجز اللغوية القديمة التي اعتاد كتّابنا أن يقفوا دونها ، ليحقق وراء هذه الحواجز أرقاماً قياسيةً لغويةً جديدة ، وكان على من أراد أن يجعل من نفسه رائداً من روّاد الأدب في هذا العصر أن يجد لنفسه ثغراتٍ ينفذ منها لتحقيق فعله الريادّي عن طريق تلك الثغرات ، فيخرج عبرها إلى فضاءاتٍ لغوّيةٍ جديدة ، ويُوجِد فيما بين عباراته علاقاتٍ مختلفةً عن العلاقات اللغويّة القديمة .

ولو أجرينا مقارنةً بين العلاقات اللغويّة الجديدة عند الرافعي وبينها عند أصحاب حركة الشعر الحديث ، أو ما دعي بالقصيدة الحديثة ، لوجدنا بعض التشابه من حيث المبدأ اللغوي الذي انطلق منه الطرفان ، ولوجدنا اختلافاً بينهما في التطبيق أولاً ، وفي الهَدَف ، ومن ثمّ النتيجة التي حققها كل منهما ، ثانياً .

أما المنطلق فيكاد لا يخرج عن حالات لغوية أو نحوية لا تخالف القواعد الأساسيّة المعروفة ، فأن نعلّق شبه الجملة بفعلٍ ، أو حدثٍ متأخرٍ عنه تأخّراً متطّرفاً أو مسرفاً ، أمر لا يخالف قواعد النحو العربي ، ولكنه يخالف تقاليد هذا النحو التي أصبحت بمثابة العرف ، فهو إذن مخالفة لأعراف النحو وتقاليده وليس لقواعده . والرافعي في مقطوعته هذه يبدأ خطابه للقمر بشبه الجملة ( الآن ) ويتكرر هذا الظرف في مطلع كل فقرة من فِقره الطويلة ، وما نزال نبحث عن مأوىً يستند إليه هذا الظرف أو متعلّقٍ يتعلق به ، حتى نعثر عليه في الفقرة الرابعة ( فهلّم أبثّك نجواي ..) ونفهم أن المقصود ( فهلّم الآن ) .

ولقد عرفت اللغة العربية أساليبَ مختلفةً وصوراً شتى للجملة ، فمنها القصير ومنها الطويل ومنها الأطول ، ولكنّ أحداً من كتّابها لم يكن ليغامر بإطالة الجملة ذلك الطول الذي نجده في بعض جمل الرافعي . إن الجملة لتستطيل عنده حتى لتعجز أنفاسنا عن الاسترسال معها ، ونجد أنفسنا متسائلين مراراً : أين النهاية فنتوقف ؟ وقد تنتهي الجملة نحوياً من غير أن تنتهي معنوياً ، فقوله في مطلع الفقرة الخامسة ( أرأيت أيها القمر هذا النهر الصافي ) جملة مكتملة نحوياً ، ولكنّ لواحقها — التي هي بمثابة تتمّةٍ فكريّةٍ لها لا يكتمل المعنى إلّا بها — ستستمرّ عدة سطورٍ أخرى ، ممّا لا يسمح لنا باسترداد أنفاسنا قبل أن نأتي عليها جميعاً .

إن الفقرة التاسعة توضّح هذا الأمر توضيحاً نحوياً — والنحو هو الذي يستطيع أن يفصل في مثل هذه الأمور أكثر من غيره — فهذه الفقرة تبدأ باسم الشرط ( فمن ) ثم تطول الجملة وتطول حتى يأتي الجواب بعد ستة أسطر أو سبعة ( فذلك هو الذي ) على الرغم من أن جملاً عدّة قد تخللت هذه الجملة الشرطية الطويلة .

هذه المخارج التي أوجدها الرافعي لنفسه توازي في حداثتها محاولات أصحاب القصيدة الحديثة ، فهؤلاء كثيراً ما يحققون تجديدهم بمثل هذه الحيل اللغوية ، ولكنّهم في حالاتٍ عديدة تجاوزوا حدود التقاليد ، فخالفوا القواعد نفسها وتمّردوا عليها ، وهذا نوع من التجديد لا تقبله اللغة أصلاً ، لأنه لا يمت إليها بصلة أو نسب ، ولم تتصل حركته بقاعدتها الراسخة الصلبة ، حتى تكون تلك الحركة فاعلةً وأصيلةً وثابتةً ، مما يمنحها القدرة على الاستمرار بعد ذلك . وما انحرف بهم إلى هذا الاتجاه الخاطيء أنهم لم يكونوا في معظمهم يقصدون إلى التجديد ، بل إلى التحطيم ، تحطيم كلّ جانب من تراثنا ، بحيث يترك تحطيمه شرخاً في جدران نفوسنا يقتل مالايزال حياً منها من مُثُلٍ ومقدّسات وعقائد[1] .

وجدير بنا أن نتساءل هنا : ما الذي أوحى للرافعي أو دفعه إلى هذا الأسلوب ، وهل كان أسلوباً مخطّطاً له ، أم هو وليد الشخصيّة الفنيّة للرافعي وحدها ؟

لقد كان الرافعي بعيداً عن الثقافات الغربيّة التي كانت قد بدأت تغزو الأرض العربية في الشرق ، ولم يكن يعرف أو يتقن أيّاً من لغات تلك الثقافات الوافدة ، وتكاد ثقافته تنحصر في اتجاهٍ واحدٍ يتحدّر شاقولياً ليستغرق التراث العربي بأكمله ، مع قدرٍ من الثقافة الفلسفية والفكرية والتاريخية الحديثة . هذه الثقافة الشاقولية العربية أعطتنا فيما بعد تاريخه الكبير ( تاريخ آداب

( ١ ) هذا ما يشرّعه وينصّ عليه رائدهم « ادونيس » في أكثر من كتاب من كتبه ، ولاسيما « الثابت والمتحوّل » و « مقدمة للشعر العربي » .

العرب ) الذي لا نعرف كتابا محدثاً في تاريخ الأدب العربي يساويه في صدقه وشموله وعمق نظرته ، من أجل هذا كله نستبعد أن تكون الثقافة الحديثة هي وحدها التي أوحت للرافعيّ بهذا الأسلوب ، ولكن هذا لا يعني عدم إدراك الرافعي لحقيقة التجديد الذي يمارسه ، إدراكاً واعياً منّظماً ، مما يصرفنا إلى التفكير في علاقة البيئة الشخصية للرافعي بهذه اللغة الجديدة .

لقد بدأ الرافعي حياته الأدبية شاعراً ، وشهد بعد ذلك معارك النقد التي شبت على أرض مصر بين القديم والجديد ، والتي أشعلها وأضرم نيرانها المازني والعقّاد وعبدالرحمن شكري خاصة ، وكانت هذه المعارك تستمدّ مقاييسها النقدية من رافدين : عربّي مشرقيّ ، يغذّي أصحاب الاتجاه السلفي ، وغربيّ ذي شعبتين ، فرنسية وإنكليزية ، يستمد منه أصحاب الإتجاهات الحديثة ، الذين كانت تمثّلهم ، أو مثّلتهم فيما بعد ، وبلورت مبادئهم ، مدرسة الديوان .

وكان الرافعي يعيش أحداث هذه المعارك ، ويتأثر بهذا أو ذاك من فرسانها ، فيحاول أن يتدارك في شعره ما أحسّه فيها من جديد يمكن أن يطعّم به شعره ، فيكون رائداً في الشعر كما أراد لنفسه في البداية ، ولكن الرافعي ، كما يظهر ، لم يخلق ليكون شاعراً يستطيع ترويض معانيه الجامحة الممتدة ، وصوره العميقة المتطاولة ، ليسعها بيت شعري محدود الأطراف ، مما يحدّ أيضا من عنفوان فكر الرافعي وخياله ، وكأن أنفاسه توشك أن تختنق وهي تتطلّع إلى ذروة الفكرة أو الصورة ، لتأتي القافية فجأةً وتَحول دونها والنهاية التي ماتزال قصية . من أجل هذا نجد الرافعي وقد انصرف عن الشعر — وفي نفسه شيء منه — إلى النثر وهو مايزال مثقلاً بأحلام الشاعر ، فيحاول أن يزرع في هذه الأرض الجديدة ، أرض النثر ، تلك البذور الشعرية التي عجز عن اكتشاف الأرض الملائمة لها في نفسه ، وهو لذلك يريد أن يحقق جديداً ما في لغته النثرية ، من غير أن يلغي التاريخ الشعري والنقدي والثقافي الذي عاشه من قبل ، فانطلق في تجديده اللغوي ، أصيلاً أصالة التراث الذي فهمه تمام الفهم وتمثّله خير تمثّل ، مجدّداً جدّة تلك المقاييس النقدية التي عاش معركة تصادمها في مصر ، وجدّة النفس الشاعرة التي كان يطمح إلى أن يحققها من خلال القصيد ، والشاعر أبداً يمثل الرائد الكشّاف في آفاق قومه الأدبية ، فإذا كان للشاعر أن يمتاز عن أصحاب القلم الآخرين فبهذه الريادة والكشف ، وإذن ، لنا أن نذهب إلى أنّ كلّاً من الثقافة الوافدة ، والبيئة المحلية بطرفيها القديم والجديد ، قد أسهمتا ، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر ، في تكوين هذه اللغة الجديدة لدى الرافعي .

ومن السهل ملاحظة اهتمام الرافعي بالألفاظ الموحية المركّزة المشحونة بالعاطفة

والتي تستطيع أن توحي بذاتها قبل المعنى الذي تحمله ، فهذا شأن أي أديبٍ مبدع ، شاعراً كان أم ناثراً ، ولكنّ كاتبنا لا يقف عند هذا الجانب من اللغويّة الرومانسية ، بل يحاول تحديثه على طريقته ، فيأتي بالعبارة الجديدة التي يفجأنا ترابط ألفاظها ، وتدهشنا في الوقت نفسه صياغتها المتينة المتفرّدة التي لم يأبه فيها الكاتب للعلاقات اللغوية التقليدية ، وإنما التفرّد هو الحَكَم في هذه العلاقات عنده . لقد اعتدنا مثلاً أن يتعدّى الفعل ( هرب ) بحرف الجر ( إلى ) ولكن الرافعي يفاجئنا بعبارته « هاربة في الأرض » معدّياً الفعلَ بالحرف ( في ) وهو تطوير في علاقة هذا الفعل بما جاوره ، من غير أن يخالف في ذلك قواعد علم المعاني ، بل إنه يضيف إلى هذه القواعد إضافاتٍ جديدةً متفرّدة . فالهروب هنا ليس ( إلى الأرض ) بل ( في الأرض ) ، وأداة الجرّ التي نابت عن أداة أخرى بعثت في الصورة حياةً وحركة ما كانت الأداة الأخرى لتستطيع تأديتهما ، فالعبارة تتجه هنا إلى تصوير حركة هذه القطعة السماوية التي هي النهر ، وهي تنزلق بسرعة من مَساربها السماوية إلى مسالكها في الأرض ، وما نتصورها هكذا إلا كأفعىً تتلوى في طريقها متجهة بسرعة نحو الهدف ، وهذه الحركة لم تكن لنشعر بها أبداً لو استعمل حرف جر ( إلى ) إنّ الفرق بين الأداتين ( إلى ) و ( في ) هنا كالفرق بين النقطة والخطّ في علم الهندسة ، فالنقطة معنىً ثابت ولا يمكن أن تكون مرتسماً لحركةٍ ، والخطّ معنىً متحّول يرمز إلى الأنتقال والحركة التي تبدأ من نقطة بدايته للتوقف عند نقطة نهايته . وهكذا يعطي الرافعي حرف الجرّ ( في ) خاصيّةً حركّيةً ( دراميّة ) لم تكن له أصلاً في علم معاني الأدوات ، وكاتبنا يدرك تماماً سرّ التفرّد القرآنيّ في استعمال أدوات الجر أو غيرها ، هذا التفرّد الذي خفي في معظم الأحيان حتى على اللغويين والبلاغيين ، فلم يدركوا كنهه وطبيعته ، وكثيراً ما سموه شذوذاً ، وشتان ما بين الشذوذ والتفرد .

ومن هذا الباب أيضاً قوله عن الطبيعة في الفقرة الأولى إنها ( أعيت من طول ما انبعثتَ في النهار ) فكلمة ( انبعثت ) تركيز وتكثيف مدهشان لمعنى كبير تعجز عنه الألفاظ المجرّدة عادةً ، إنه لم يحتجْ إلى أن يصف لنا الطبيعة وقد تبرّجت للناظرين ، وجهدت في إبراز كلّ مفاتنها ومحاسنها على مدى النهار ، بل استطاع أن يفعل هذا من خلال كلمةٍ واحدةٍ وضعها في سياقٍ لغويٍّ وخياليٍّ معيّن ، فحمّلها بهذا ما حمّلها من معانٍ وأطيافٍ وظلال .

وهذا ، فضلاً عن أنه يدخل في باب التجديد اللغوي ، تجديد خيالي في الوقت نفسه ، لأن اللفظة حين تتخذ هذا المنهج الحديث في التعبير تختلط بالصورة الحديثة ، مما يمكن أن ندعوه بمبدأ ( التصوير بالكلمة ) .

***

ولا نستطيع فصل عنصر الخيال عند الرافعي عن عنصر اللغة ، ومن قبله عنصر الفكر أيضاً ، ولعل بعض ما مرّ بنا من أمثلةٍ مصداق لذلك . فليست الأفكار وحدها تتوالد هناك ، بل الصور كانت كذلك أيضاً ، وهي صور لم تحققها الإبداعات الأدبية العربية قديماً أو حديثاً ، إن توالد الصورة عند الرافعي يواكب توالد الفكرة ثم العبارة ، ليحقق هذا التواكب انسجاماً بديعاً بين المقومات الرئيسة الثلاثة لأي إبداعٍ أدبي ، وكأنّ هذا الإبداع عربة تجرّها ثلاثة أحصنة ، فإذا قصّر أحدها عن الآخرَين أو جمح بالعربة دونهما اختلّ توازنها وسقطت وتحطمت . ولقد تمكّن الرافعي من قيادة أحصنة عربته قيادةً حكيمةً على الأغلب — وإن كانت هذه النقطة ستحتاج منا إلى بعض النقاش — فكان يمسك بأزمّة أحصنتها الثلاثة بحيث لا يشذّ أحدها أو يكبو بين يديه ، مما يؤكد فكرة التماسك العضوي التي بدأنا دراستنا هذه بالبحث عنها .

لقد اعتمد الرافعي في المشهد الأول على صورة بلاغية كانت محدودةً في البداية ( تشبيه النجوم بإنسان ينضح ) ، ولو توقّف عند هذا لكانت الصورة مجرّد صورة جديدة سبق الرافعيّ إليها ، ولكن الصورة لا تنتهي هنا ، لأن الجملة لم تنته هي أيضا ، وكذلك الفكرة كما وجدنا . وإذن لابدّ أن تتواكب العناصر الثلاثة طولاً وعمقاً ، أي أفقيّاً وعموديّاً ، وإذن لابدّ من البحث عن اطّراد الصورة في العمق ، كما بحثنا عن اطّراد الفكرة من قبل . فالنجوم ليست مجرد إنسان ينضح فحسب ، بل هي أمام إنسانٍ آخر هو الطبيعة تنضح وجهه ، وإذن فنحن أمام صورتين بلاغيتين متقابلتين : النجوم الإنسانة ، والطبيعة الإنسانة ، وتتميز إنسانية الأولى بعملية النضح ، وتتميز إنسانية الثانية بخاصيّة الوجه ، ولكن الرافعي ما يفتأ يلاحق عناصر الإنسانية في الطبيعة ، فيجعل من هذه الطبيعة عروساً قد أجهدت نفسها في التبرّج أثناء النهار ، ثم نجده وقد وضع بين يدي النجوم التي بدأ بها مشهده مَرَشّاً ضوئيّاً تَرشّ به وجه الطبيعة تلك . ومثلما توالدت الفكرة هناك ما تفتأ الصورة تتوالد هنا ، فرُشاش النور ( ندًى ) وهو كقطرات الماء الدقيقة ، وهذه القطرات تشبه الأنفاس المتثائبة ، وهذه الأنفاس تنفث بها صدور الأمواج ، وهذه الأمواج ليست في بحرٍ مما نعرف ، بل في بحرٍ من النسيان ، أما السفن التي تعبر هذا البحر فهي قلوب العشّاق المهجورين ، أو قلوب الأطفال المساكين .. وهكذا تتناسل الصورة حتى يلِدَ الجزء منها أخاه ثم لا يكون أخوه في درجته ، بل أبعد عمقاً وأشد غوصاً في آفاق الخيال التي نحسّها لا متناهيةً عند الرافعي .

ونلمح في هذا المشهد المتوالد أثراً لسمةٍ خياليّةٍ أخرى للرافعي ، هي هذا الربط ضمن الصورة الواحدة ، لطرفين ينتميان لدائرتين حسّيتين مختلفتين ، وذلك في قوله

( النور النديّ ) فالنور يتبع حاسة البصر بينما يتبع الندى حاسة اللمس ، فلا نستطيع ان نربط ربطاً مباشراً بين الطرفين ـــ ونستعير هنا مصطلحات البلاغيين من غير أن يعني هذا انطباقها على الصور الحديثة ـــ ولابدّ من وسيطٍ بينهما يقيم جسر العلاقة الخيالية التي لابدّ منها في الصورة ، فليس النور هو الذي يشبه الندى ، بل تأثير الأول في أنفسنا يشبه تأثير الآخر ، وهكذا يكون التأثير النفسي هو الوساطة القائمة بين الطرفين لتحقيق العلاقة التشبيهية المطلوبة . ولا ندّعي هنا أن الرافعي قد أخذ بالمذهب الرمزي ـــ وهو يلغي العلاقات الحسّية المباشرة بين الأطراف ، على ما ذهب إليه بودلير ـــ من غير أن يلتفت إلى الجذور ، على طريقة بعض الرمزيين العرب المحدثين ، فليس الرافعي هو الذي يتخلى للمذاهب الغريبة عن الأصالة الآخذة بطرفي الماضي والحاضر ، فهو إذ يصف النور بالنديّ يأبى إلا أن يخفّف من وطأة هذه العلاقة الغريبة بين المتباعدين في المجال الحسي ، فيُلحق الصورةَ جملةَ الحال « يتحدّر قطراتٍ دقيقةً » مفسّراً هذه العلاقة بين النور والندى ، فالنور عنده يسقط سقوط الندى ، وليس كما يمكن أن نذهب إليه على الطريقة الرمزية ـــ وقد ذهبنا حقاً ـــ أي من غير أن يضطرنا في تفسير الصورة إلى مثل تلك الوساطة بين الطرفين .

وعلى هذه الطريقة أيضاً ، وانطلاقاً من الأصالة نفسها ، الآخذة بطرفي الماضي والحاضر ، يتمرّد الرافعي على الشكل التقليدي للصورة العربية القديمة ، حين لا يكتفي بالوقوف في حدودها عند طرفين قصيرين عاديين ، بل يتجاوز حتى ذلك الطول الذي عهدناه في التشبيه التمثيلي عند العرب ، كما وجدنا في الصورة الأولى للنص ، وكما نجد في الفقرة الثالثة ، حين شبه الإبتسامة الحيرى على شفتي الحسناء البخيلة بقطرة الندى التي تلتمع تحت ضوء الضحى حائرةً بين ورقتين من الورد ، فحيرة الأولى تشبه حيرة الثانية ، وهذا التفصيل الذي شفع به كلًّا من الحيرتين لا نعهده كما قلنا في صورتنا القديمة ، ووجه الشبه الذي يربط بين الطرفين يبدو لنا هنا تركيباً شديد التعقيد قد لا تكفي جملة واحدة ولا جملتان للقيام به ، حتى نكاد نظنّ أن الرافعي خرج بهذا حقّاً عن القواعد البلاغية القديمة ، وأوجد لنفسه قواعد أخرى تضاف إليها . وهكذا في صورته الطويلة الأخرى ( وعلى شفتيها احمرار الشفق الذي يخيّل للعاشق دائماً أن شمس روحه تكاد تمر ) فهنا تشبيه يقوم على علاقةٍ حسّيةٍ بين صورتين منفصلتين في الاصل : ( على شفتيها احمرار الشفق ) و ( شمس روحه تمسي ) وقد ربط بين الصورتين ربطاً غير معهود في البلاغة العربية ، فهو أحساس في الصورة الأولى « يؤدّي » ـــ ولا نقول يشبه ـــ إلى إحساسٍ في الصورة الثانية ، والعلاقة بين الطرفين إذن ليست تشبيهيّةً من ناحية ، وليست مباشرة من ناحية ثانية .

فإذا اكتفى الرافعي بتلك القواعد التقليدية ، ووقف عند طرفين قصيرين ، حاول أن يتمرّد عليها من جانب آخر . فنحن نعرف أن للتشبيه البليغ حالاتٍ نحوّيةً محدّدة تربط بين طرفيه لا يكون في غيرها ، ولكنّ الرافعي يخرج عن هذه الحالات جميعاً ، حتى لا نجد أيّاً منها يصلح لتفسير العلاقة بين طرفي أو أطراف هذه الصورة لعالم الليل وهو يتتوج بالقمر بعد أن استقرّ على عرش الكون حالّاً محل الملك الآخر : النهار ( ولبس الكون تاجه العظيم فأشرف عليه القمر ) وهكذا في التشبيه الآخر عند قوله في الفقرة التاسعة ( فأعطاها كأنّها إرادته ) ، والمشبّه هنا منتزَع من الفعل ( أطاع ) أما المشبّه به فيكون في صورةٍ كاملةٍ تقوم هي بدورها على طرفين : مشبّهٍ هو الضمير ( ها ) العائد على الحبيبة ، ومشبّهٍ به هو ( إرادته ) والعلاقة بين المشبّه ( الإطاعة ) والمشبّه به ( كأنّها إرادته ) غريبة على قواعد البلاغة ، إنّها علاقة تضيف إلى هذه القواعد جديداً من غير أن تلغيها .

وإذِ استطاع الرافعي أن يثبت إبداعه الخيالي عن طريق تطوير قواعد الصورة العربية وتغيير أعرافها ، أو إيجاد قواعد وأعراف جديدة تضاف إليها فهذا لا يشغلنا عن تسجيل مقدرة الكاتب على إبداع صورٍ قد تكون منسجمةً مع القواعد البلاغية القديمة ولكنّ عمقها وجدّتها الكلّيين يضعانها في مرتبةٍ لا تقلّ أصالةً عن مراتب الجوانب التجديدية الأخرى للصورة عنده، فصورة ( الشجرة الممتلئة بالأوراق كأنها مكتبة يتصفحها الهواء ) فيها من الجدة والحياة والحركة ، والتفاعل بين عناصر الطبيعة المختلفة ، تفاعلاً إنسانياً مذهلاً ، ما يجعلها صورة فريدة ، ويجعل مثلها من الصور ، الكثيرة عند الرافعي ، في هذه المرتبة ، كما في صورة الطبيعة التي ( تُملي في الكتاب الأسود ــ الليل ــ أخبار نهارها ــ بخطوط النجوم ) وصورة القمر الذي يشبه ( روح النهار الميت ، ما ينفكّ يتلمّس جوانب السماء حتى يجد منها منفذاً فيغيب ) .

من المرجّح أن يكون للمدرسة الرومانسية الغربية أثرها الإيجابيّ في حثّ الرافعيّ على هذا التفاعل بينه وبين الطبيعة من جهة ، ثم بين عناصر الطبيعة وعناصر أخرى من جهة ثانية . ويظهر هذا الأثر أيضاً في انشغاله أحياناً بالصورة دون الفكرة حتى لتستوطن الأُولى أرض العبارة فلا تسمح للفكرة بالظهور . ولا نعرف سابقةً لهذا الاستيطان في تاريخ الشعر أو النثر العربيين . وللدلالة على ذلك نتوقّف عند الأجزاء الأولى من صورة الرافعي الكبيرة التي افتتح بها خاطرته ، فالصورة منذ بدايتها ( بدأت النجوم تنضح ..) حتى الحلقة الخامسة تقريباً من سلسلتها الطويلة ، أي إلى قوله ( تتثاءب بها الأمواج المستيقظة ) لا تحمل وراءها أيّ فكرة مباشرة ، إنّها مجّرد ثوبٍ مزركشٍ من الخيال لا يغطّي جسماً ما ، ثوبٍ خياليٍّ من غير مضمونٍ فكريٍّ ،

وكأننا بالرافعي يمارس — مع بداية العملية الإبداعيّة التي استغرقت بعد ذلك الخاطرة — نوعاً من الرياضة الخيالية التي تمنحه القوة بعد ذلك للإنطلاق إلى الفكر العميق والخيال البعيد اللذين يجوب آفاقهما في بقية خاطرته .

***

فهل نجح الرافعي حقّاً — كما سبق أن زعمنا — وقد درسنا الآن نسيج لغته وأبعاد خياله ، في أن يواكب بين عنصري اللغة والخيال ، أم اتجه كل منهما عنده في مسار مختلف مما قد يسبب تمزّقاً خطيراً في تماسك البناء الأدبي ؟ إن الانفصال بين اللغة والخيال ليس أسوأ من الانفصال بين اللغة والفكر ، لأن مؤدّى الانفصالين واحد .

حين ندرس خيال الرافعي ، وطبيعة هذا الخيال الغريب ، يفيدنا أن نتفحّص حواسه الخمس أولاً لتبيّن ما يمكن أن تدركه تلك الحواس من الواقع المحيط بها ، هذا الواقع الذي يتخذه الشعراء أرضاً ينطلقون منها في رحاب الخيال، ولابدّ للخيال من واقعٍ يسند اليه ، فإذا خلا من ذلك الواقع انقلب الخيال إلى وهم ، وشتّان ما الخيال والوهم .

إن هذا الفحص الذي سنجريه للكاتب سوف يتعثّر بحاسّة السمع ، تلك التي فقدها تماماً وهو في العقد الثالث من عمره ، فلم يعد يملك ما يصله بصوت الحياة من حوله ، وما الحياة — في مادتها — إلا صوت وصورة ، فأين يذهب خيال الرافعي به وقد فقد البعد الآخر للحياة ؟ إن أمامه الآن بعداً واحداً يستطيع أن يغوص في أعماقه غوصاً يمكن أن يعّوضه النقص الذي خسره في مجال البعد الآخر ، وقد رأيناه لذلك يسترسل في هذا الاتجاه ، وأحسسنا به وهو يغوص في أعماق نفسه شيئاً فشيئاً وكأنّه يحفر في أرض بعيدة الغور مسافةً إثر أخرى ، حتى يصل إلى أبعادٍ لم يكن الآخرون قادرين على أن يصلوا إليها بفكرهم أو خيالهم .

هذا الغور العميق الذي يغوص إليه الرافعي وهو يقدم لنا بنات خياله سوف يؤدّي به بدهيّاً إلى الغموض ، وربّما أدى في بعض الصور المتطّرفة إلى الإبهام والاستغلاق ، نتيجةً لجموح الخيال عنده ، جموحاً قد تعجز اللغة ، على تفوّقها عند الرافعيّ عن ملاحقته ، فيتمزق النص بين جموح الأوّل وتقصير الثانية . إنّ حصان اللغة عنده أصيل أصالةً نادرة ، ولكننا نحسّ وكأنه يتحرك في غير الاتجاه الذي كان يندفع فيه حصان الخيال ، ذلك لأن الأوّل يظل لاهثاً خلف هذا الثاني الذي يجمح باندفاع يشبه الجنون ، فيختلّ توازن العربة ، وتترنح بالرافعي وهو يحاول أن يتقدم إلى الأمام .

إن العنصر الصوتيّ : اللغة ، عنصر زئبقي يفلت من بين يدَي الكاتب كلما همّ بالامساك به ، مادام عاجزاً عن جعله يواكب مسيرة العنصر الخيالي ، وأنّى له ذلك وقد فقد الحاسّة التي يتلقى بها ذلك

العنصر . إنّ بإمكان الرافعي أن يفكّر جيداً ، وبإمكانه أن يتخيّل جيداً ، ولكن لم يكن بإمكانه أن يهتف أو ينشد أو يسمعنا موسيقى نفسه بالقوّة نفسها التي كان يملكها في عمليتي التفكير والتخيّل ، ولذلك شذّ العنصر الصوتي عن العنصر الخيالي في صوره ، فلم تخدم موسيقاه اللغوية بالقدر الذي كان يُرجى منها ، وظلّت هذه الموسيقى متخلّفة دوماً عن الصورة ، ولاشكّ أن كلّا من الصورة والموسيقا يصدران عن موقع واحد في النفس هو العاطفة ، ليصبّا ، من بعدُ ، في موقع واحدٍ أيضا من نفس المتذوق هو العاطفة مرةً أخرى . ولكن هذين العنصرين لا يسيران عند الرافعيّ مسيرة تؤكّد تلاحم منبعيهما ومصبّيهما ، وتلاحم الصورة والموسيقا يؤدّي بالكاتب أو الشاعر إلى ما يسميه ( حويلي ) SONE ويترجمه الدكتور عزّ الدين اسماعيل إلى ( توقيعة )[1]. فالصورة ليست هي المشبه والمشبه به ، أي لا تقتصر على العناصر المكانية أو الحسية ، بل تتجاوزها إلى العناصر الزمانية ، وهي العلاقات اللغوية في الصورة ، والموسيقا الناشئة عن طبيعة هذه العلاقات ، وهي عناصر زمنية لأن وجودها متوقّف على الأصوات والإيحاءات المؤقتة التي يحدثها التلفّظ بها أو إنشادها .

هذا التلاحم الضروري في بناء ( التوقيعة ) هو الذي نفتقده عند الرافعي ، فالفواصل الموسيقية التي تعيش في داخله ، لتتدفق من بعد على لسانه ، مبهمة إلى حدٍّ ما ، من ناحية ، لعجزٍ في حاسته السمعية ، وهي أيضا ، وللسبب نفسه ، تتطاول بشكل مسرف ، فتطول معها صورته ، في عمليّة محاولة تحقيق التواكب بين هذين العنصرين ، ولذلك وجدنا الصورة تتوازى وتتساوى طولاً مع الفاصلة الموسيقية فيقع السوء بذلك على كلا العنصرين .

إنّ الإبداع عند الرافعي لا يرتبط مباشرةً بحاسّة السمع ، وهذا الارتباط يمكن للكاتب أن يتخيّله دون أن يعيشه ، وهو إن فعل استطاع أن يتجنب مثل ذلك الانفصال بين الصوت والصورة .

ولكن هل كان هناك حقاً ذلك الانفصال الخطير بين الصوت والصورة عند الرافعي . بل لنقل : هل كان هناك انفصال خطير بين الفكرة وكلٍّ من الصورة والصوت ــ ولنقصد بالصوت هنا اللغة ؟

هذا السؤال يضعنا أمام تسويغٍ نخفّف به الأذى عن الكاتب . إن الرافعي لم يكن يقتصر في إطالة عبارته على الجانب الصوتيّ ، ومن المعروف أن الشكل ليس إلا صورةٌ للمضمون . وإذن ، عندما نحاسب الرافعي على إطالة العبارة يجدر بنا أن نحاسبه على إطالة الفكرة وربما الصورة ، وكل مرتبط بالآخر . فكيف نسوّغ له إطالة الفكرة

( ١ ) في كتابه ( الشعر العربي المعاصر ، قضاياه وظواهره ) .

والصورة ، وهل إطالتهما مما يعاقب عليه قانون الإبداع الأدبيّ أو ممّا يكافيء عليه هذا القانون ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يحتاج إلى علاج من أكثر من جانب ، فقد تطول الفكرة من غير أن يستدعي الفنّ الإبداعي ذلك ، أي من غير أن يكون الكاتب مضطرّاً إلى تمديدها وإطالتها ، وبحسبه أن ينصرف إلى تركيزها ليكوّن منها فكرة مكثّفة لها بعـدان قصيران أفقيّ وعموديّ ، بحيث لا يقلّ البعد الأفقي طولاً عن البعد العمودي ، أي لا يقل عمقاً عن اتساعها ، فإذا وُفّق الكاتب إلى هذا عددنا له ذلك في التفوق الفكري ثم التعبيري . ولكن قد تكون الفكرة سطحية وطويلة معاً بحيث تفتقد البعد الآخر ، وهنا يجمل بنا أن نحاسب صاحبها حساباً عسيراً ، ولاسيما إذا جَعَلَنا نلهث وراء عبارته الطويلة المجسِّدة لهذه الفكرة .

فأين موضع الرافعي من كل ذلك ؟

إن قراءتنا السريعة له تظهر لنا من غير تردّد أنه لا ينتمي إلى أيٍّ من الصنفين ، وهذا سر آخر من أسرار تفرّده ، ومن ثمّ تجديدُه . فلو توقفنا عند الفقرة الأولى من النص ، حيث يصوّر الليل والنجوم وإشعاعات هذه النجوم التي توحي له بكثيرٍ من أسرار الحياة ، نجد الفكرة تتناسل وتتوالد ، وكلّ نسلٍ يتفوّق على سلفه ، حتى لنظنّ الكاتب يقبل في النهاية على الخروج من حدود العقل إلى مالا يسعه العقل البشري من معنى . وهو ما يفتأ يؤكّد صلة النسب هذه بين المتوالدات ، ويقع هذا التوالد على مساحة كلٍّ من الفكر واللغة والخيال معاً . فبعد أن قال ( بدأت النجوم تنضح وجه الطبيعة ) ظنّنا أنه انتهى من فكرته ، وسيبتديء بفكرة جديدة ، ومن ثم صورة جديدة ، وعبارة أو جملة نحوّية جديدة ، ولكنه وضعنا فجأةً أمام الإسم الموصول ( التي ) ليربط بين السابق واللاحق ، أي ليوجد علاقة النسب والتناسل هذه ( الطبيعة التي أعيت من طول ما انبعثت في النهار ) ومن حقنا هنا أن نظن أن الرافعي قد اكتفى بهذا النَفَس الطويل نسبيّاً ، ومن حقّنا أن نظنّ أنه أقبل على الانتقال بنا إلى فكرة جديدة منفصلة عن الأولى ، ولكنه يفاجئنا هنا أيضا بشبه جملة مرتبط بالفعل الذي تضمنته العبارة السابقة ، فيعلّق الجار والمجرور ( برشاش ) الذي بدأ به الحلقة الجديدة ( برشاش من النور الندي ) بالفعل ( تنضح ) ، ثم يسترسل في الإطالة عن طريق إيجاد جملةٍ حاليّةٍ تابعةٍ لهذا النور ( يتحدّر قطراتٍ دقيقة ) ، ثم يصلها بحلقةٍ أخرى فيضيف إلى هذه القطرات صفاتٍ جديدة ، فيقول إنها ( منتشرة كأنها أنفاس ) ، ثم يغوص أكثر فأكثر ، فيضع هذه الأمواج المستيقظة ( في بحر النسيان ) معلّقاً شبهَ الجملة ( في بحر ) بالصفة الأخرى ( المستيقظة ) ثم يربط هذا البحر بجملة أخرى عن طريق اسمٍ

موصول ، فهو البحر ( الذي تجري فيه السفن الكبيرة ) ، ويزداد غوصاً وعمقاً حين يميز هذه السفن الكبيرة فيجعلها من ( قلوب عشاق مهجورين ).. وهكذا نجده كلّما انتقل إلى جزءٍ صوتيٍّ من أجزاء عبارته الطويلة تحقّق له عمق أبعد من سلفه ، فمثلما تلهث أنفاسنا وراء أصواته يلهث خيالنا وراء خياله ، ويلهث عقلنا وراء أفكاره ، فليست الأصوات المتتابعة المترابطة عنده مجرد أصوات لا تتصل بأبعاد رأسية توافق أبعادها السطحية ، وإنما نحس الرافعي مِرجلاً يغلي بالأفكار والصور ، ونكاد نظن أنّ المرجل الذي أحاط بمثل هذه الأفكار والصور أضيق من أن يتّسع لها حقاً ، فنحسّ وكأن الكاتب موشك على الإنفجار ، وأننا لو أصررنا على متابعة فكرته والعبارات التي صيغت بها من غير توقّف ، لحكمنا على أنفسنا أيضاً بالتفجر وانقطاع الأنفاس . ولقد يخيل إلينا ، وافكار الرافعي تطّرد عمقاً مثلما تطّرد اتساعاً ، أنه من غير البشر ، فهذا الطول الغريب ، والعمق الذي يواكبه ، والاطّراد في هذا العمق ، خيالاً وفكراً ، شيء لم نعهده عند الآخرين قديماً أو حديثاً ، ولم نعهد أنفسنا وأنفاسنا قادرةً على التكيّف معه وتقبّله . ولئن كانت أنفاسنا تتقطع ونفوسنا تكبو ، كلما حاولت اللحاق بهذا الفارس ، فإن هذا لا يشير إلى ضعفنا بقدر ما يشير إلى عظمته ، ولا يشير إلى إخفاقه بقدر ما يشير إلى العجز الذي يتجسّد فينا ونحن نقف أمام مرآة العباقرة ، وهو عجز لم نكن قادرين على رؤيته فينا حين كنا نقف أمام الكتّاب والمبدعين العاديين ، وإذن فمن حقّنا هنا ، ومن حق الرافعي علينا ، أن نجعله في مرتبة لا تصل إليها مرتبة كاتبٍ آخر . لقد عوّدنا العباقرة دائماً على أن يُتعبونا ونحن نجري وراء إدراك أسرارهم ، وتذوّق إبداعاتهم ، حتى إذا وصلنا إليها أدركنا كم كان ما عانيناه من سفر إليهم رخيصاً هيناً بإزاء ما تحقق لنا في النهاية من متعة فهمهم وتذوّقهم .

ليس الرافعي ذلك الرومانسيّ السلبي ولا الرومانسيّ المقلّد للمذهب الغربي تقليداً يُفقده شخصيته وأصالته ، سواء من الناحية الخيالية أو اللغوية أو الفكرية ، إنه الكاتب الأصيل الذي مُنح إلى هذه الأصالة مَلَكةً إبداعيةً متفوّقةً ، مكّنته من التمسّك بقواعد الأصالة ، من ناحية تمسّكاً ميسوراً عليه ، صعباً على الآخرين ، ومكّنته من أن يحقق تفرّدا ملحوظاً وحداثةً حقيقيّة غير مزيّفة ، من ناحيةٍ أخرى . ولو استطاع الرافعي تحقيق الموازاة كاملةً بين الحصانين اللذين يتقدمان عربة الإبداع الأدبي ، فتنطلق لغته لتلبية حاجات خياله الظامىء إلى الأعماق فتلين له ، وتستجيب لطموحه ، وتغذّي عنفوانه ، لكان بيانه السحر إن لم يكن كذلك حقاً .

# حوار

## خواطر حول مقال إعادة بناء التصور الديني للصراع العربي الإسرائيلي للدكتور محمد رضا محرم

نبيل شبيب

مدير تحرير مجلة الرائد ــ ألمانيا الغربية

هذه جملة خواطر راودتني وأنا أطالع في العدد ٣٩ ــ السنة العاشرة من مجلة « المسلم المعاصر » مقال : « إعادة بناء التصوّر الديني للصراع العربي ــ الإسرائيلي » ، بقلم الدكتور محمد رضا محرم .

ورغم الالتقاء مع الأستاذ كاتب المقال في كثير من التصوّرات والأفكار التي طرحها ، وفي النتيجة الرئيسية المتعلقة بالانطلاق من الجهاد بكلّياته كما وصل إليها ، فلا أجد حاجة هنا لإشادة أو تعداد ، تجنّبا لأسلوب الإطراء والتكرار .. إنّما أشير لذلك رجاء ألّا تدفع الملاحظات الناقدة التالية إلى الظنّ أنّني أغفلت الإيجابيات العديدة في المقال واقتصرت على إبراز ما أحسب أنّ فيه بعض الغموض أو مجانبة الصواب .

وأوّل ما أودّ الوقوف عنده النتيجة المبدئية التي ثبّتها الكاتب بقوله : « فإنّ تفرقة صريحة بين يهود موسى والتوراة وبين يهود الاغتصاب في أيّامنا هذه تصبح أوجب ، عقلا وشرعاً » ..

ولو كان القصد أنّ من يهود موسى والتوراة من كان مؤمنا وأنّ يهود الاغتصاب جميعا منحرفون عن اليهودية كما أنزلها الله ، لجازت التفرقة ووجبت ، إنّما كان القصد كما يتبيّن من المقدّمات التي أوردها الكاتب

والأدلة التي ساقها ما يرمي إلى نفي الصفات عن اليهود في القرآن الكريم عن يهود اليوم ضمنا على الأقلّ ، طالما أنّ سياق الآيات — كما يقول — هو الحديث عن يهود الأمس ..

واستند في ذلك استناداً رئيسياً إلى الآيات التي وردت وفيها لفظة بني إسرائيل حيث جاءت هذه اللفظة في ٤٣ موضعا[١] ، إذ قال إنّ الحديث فيها كان عن يهود عصور الأنبياء السابقين في ٤١ موضعاً ، وعن يهود عصر البعثة المحمدية في موضعين اثنين . ولعلّه ذهب في هذين الموضعين إلى حديث يرد الخطاب الإلهي موجّها بصورة مباشرة إلى محمد ﷺ في الآية ٢١١ من سورة البقرة : ﴿ **سل بني إسرائيل** ﴾ والآية ١٠ من سورة الأحقاف : ﴿ **قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل** ﴾ .

في هذا الحصر خطأ أوّل يبدو مثلا بالعودة إلى ثلاثة مواضع من سورة البقرة يأتي الخطاب فيها « يابني إسرائيل .. » موجّها لمن هم يعيشون بعد نزول القرآن الكريم بدليل الكلمة التالية .. « اذكروا نعمتي .. » الآيات ٤٠ و ٤٧ و١٢٢ .. كما يبدو في مواضع أخرى ، مثل الآية ٩٣ من سورة آل عمران ومطلعها : ﴿ **كلّ الطعام كان حلّا لبني إسرائيل ..** ﴾ إذ تنتهي بقوله تعالى : ﴿ **قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين** ﴾ وظاهر أنّ التحدّي هنا ليس موجّها إلى يهود عصور الأنبياء السابقين .

وفي الحصر المشار إليه خطأ آخر مردّه أنّ الحديث عن اليهود في القرآن الكريم لم يرد فقط حيث وردت لفظة « بني إسرائيل » بل وحيث وردت ألفاظ أخرى مثل « الذين أوتوا الكتاب » و « أهل الكتاب » وغيرها .. فبيان النظرة القرآنية لليهود ، وبيان سريان مقتضاها على اليهود في الماضي ، وعلى اليهود من بعد نزول الإسلام إلى يوم القيامة ممّن لم يؤمن به فلم يصبح مسلماً .. هذا البيان يتطلّب العودة إلى جميع الآيات القرآنية المتعلّقة بموضوع البحث وليس إلى قسم منها فقط ..

ويكفي للتدليل على أنّ كثيراً من الآيات يبيّن لنا صفات اليهود الملازمة لهم إلى يوم القيامة ، الإشارة إلى واحدة منها بلفظ ظاهر المعنى وهي الآية ٦٤ من سورة المائدة : ﴿ **وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا . بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدنّ كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربّك طغياناً وكفرا وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلّما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحبّ المفسدين** ﴾[٢] .

ولو عدنا إلى مجموع الآيات وما ورد في تفسيرها لما داخلَنا أيّ شكّ في انصراف

معانيها على « بني إسرائيل » إلى يوم القيامة ، ولا يضعف من ذلك أبدا ما جاء في دراسات عرقية — لم تثبت بدليل قاطع ولا يعنينا نفي صحّتها أيضا — حول أن يهود اليوم الذين سمّاهم الكاتب يهود الاغتصاب ، ليسوا — عرقيا — من سلالة يهود أمس .. فكلمة « بني إسرائيل » يمكن اعتبارها ككلمة « أهل الكتاب » — على أبعد الاحتمالات — فكما أنّ « أهل الكتاب » لا تعني بقاءهم على هدي الكتاب كما أنزل ، بل تعني من يدّعون ذلك فيعاملون معاملة خاصّة ، كذلك فكلمة « بني إسرائيل » يجوز ألّا تعني أبناءه — عليه السلام — بالسلالة العرقية ، بل من يدّعون ذلك لأنفسهم على مرّ العصور .

وأنتقل إلى نتيجة أخرى أثبتها الكاتب بقوله : « أنّه من التجاوز لروح الإسلام ومتقضياته ، أن يتوهّم البعض منّا ، أو يحاول أو يوهمنا ، أنّ الإسلام هو في حالة حرب مقدّسة أبدية مع الديانة اليهودية .. » .

وظاهر هذه النتيجة هو الصواب بعينه ، ولكن بربطها مع النتيجة الأولى وبحديث الكاتب عن معاملة أهل الكتاب الخاصّة وحقوقهم كأهل ذمّة في الإسلام ، تصبح سبب غموض طالما وجدنا مثله في كثير من محاولات التمييز بين يهود ويهود .. من اليهود الذين يعيشون في هذا العصر ، وإذا كان الخطر في النتيجة الأولى التي أوردها الكاتب يكمن في أنّها تضعف التصوّر الإسلامي الراسخ في نفس المسلم عن اليهود انطلاقا من الآيات الكريمة ، فإنّ الخطر في هذه النتيجة الثانية يكمن في أنّها تدفع المسلم إلى وضع محيّر حول من يحارب ومن لا يحارب من اليهود .. ومن هو على الديانة اليهودية منهم ومن ليس كذلك .. وهذا بالذات ما يؤخذ من كلام الكاتب في موضع لاحق وهو يؤكّد على أنّ الصهيونية والكيان الذي أقامته ، تستند إلى العلمانية لا إلى الديانة اليهودية ، بغرض أن نحاربها على أساس علمانيتها فحسب ! ..

إنّ منشأ الغموض يعود في تصوّري إلى إغفال نقاط أساسية أوجزها فيما يلي :

١ — لا وجود اليوم للديانة اليهودية كما أنزلها الله فقد حرّفت ، كما ثبت بالنصوص الشرعية وتاريخيا ، وكلّ من يقول أنه يهودي يدعوه الإسلام إلى اعتناق الإسلام وارث اليهودية الحقيقية .

٢ — أحكام الإسلام حول أهل الكتاب وأهل الذمّة لا تنفي أبداً مضمون النقطة الأولى ، وإنّما كانت خاصّة بهم لأنّهم للإيمان بالله وليس لأنّهم « مؤمنون بالله » فقد نفى القرآن الكريم عنهم صفة الإيمان نفياً قاطعاً .

٣ — من يقول : نحن في حرب مقدّسة أبدية مع اليهود .. لا يعني .. ولا يوهمنا أبدا بأنّ الإسلام في حالة حرب مقدّسة أبدية مع « الديانة اليهودية » ، بل يعني — دون

توهّم ـــ أنّ القرآن أخبرنا بعدائهم الدائم لنا إلى يوم القيامة .. أي أنّهم وضعوا أنفسهم ـــ بعد الانحراف عن الدين المنزل ـــ في حالة حرب دائمة مع الإسلام وأهله .

٤ ـــ هذا التعميم لا ينفي وجود الاستثناءات .. ومثال ذلك : إذا وجدت دولة الإسلام ووجد فيها أهل ذمّة ، أصبحت العلاقة بهم علاقة ذمّة لا حرب كما كان في المدينة المنوّرة قبل خيانة اليهود لمواثيق الذمّة ..

٥ ـــ إنّ الحركة الصهيونية بكلّ ما فيها من علمانية ، وعنصرية ، ومادية ، وعنف .. تدور في محورها الأساسي حول عنصر استغلال الدين ، بعد أن حرّف الدين اليهودي .. وإنّ صراعنا معها بكل وجوهه البشرية والحضارية والتاريخية والعلمية والسياسية والاقتصادية ، يبقى محوره الرئيسي هو الجهاد الإسلاميّ ، من منطلق الإسلام ، وارث الديانات السماوية قبله ، وضدّ مستغلّي تلك الديانات بعد تحريفها .

وفي هذه النقطة ألتقي مع الأستاذ كاتب المقال فيما ذهب إليه من ضرورة الانطلاق من تصوّر الجهاد بكلياته في صراعنا مع « يهود الاغتصاب » وأضيف مع « يهود الاستغلال » على المستوى العالمي .. خدمة للدين .. وخدمة للبشرية وفق ما أمر الإسلام ..

وأسمح لنفسي في هذا الموضع بإضافة بعض ما سجّلته سابقا في فصل « الحق الديني التاريخي » من « الحقّ والباطل ـــ الجزء الأوّل : الحق الثابت » ، ونصّه :

ومِنْ أخطر ما ينزلق فيه الداعية المسلم اليوم عن غير قصد الجريُ وراءَ الحديث أنّ معركتنا المصيرية مع يهود اليوم معركةُ عقيدية بين دين ودين ، بين الإسلام واليهودية ، بين القرآن والتوراة ، بين أبناء إسماعيل وأبناء إسرائيل عليهما السلام ، بين أتباع محمد ﷺ وأتباع موسى عليه السلام .. ويكاد التعميم في هذا الحديث ـــ حتّى في عدد من الكتب الإسلامية الوجهة ـــ يجرّ إلى خطر كبير ..

يقال إن اليهود يخوضون ضدّنا معركة عقيدية فعلى المسلمين أن يخوضوها عقيدية .. عليهم أن يرفعوا الهلال والعلم الأخضر ضدّ نجمة داوود ، وأن يستشهدوا بالقرآن كما يستشهدون بالتوراة ، وأن يقولوا بأرض الاسراء والمعراج مقابل أرض داوود وسليمان والأسباط ، وأن ينادوا بالأقصى لأنّهم ينادون بالهيكل ، وأن يرفعوا شعار « قطعت يميني إن نسيتكَ يابيت المقدس » في مواجهة شعارهم « قُطعت يميني إن نسيتكِ ياأورشليم » ...

وفي هذه الأقوال جميعاً نصفُ الحقّ ونصف الباطل ..

إنّ معركتنا عقيدية مصيرية ، وحقّنا دينيّ تاريخيّ ثابت .. لكنّنا لا نخوضها ضدّ أصحاب عقيدة بل دعاة باطل ..

إنّ نجمة داوود ، وهيكل سليمان ، والتوراة المنزّلة ، وعصا موسى ، وأرض الأسباط ،

وتراب أورشليم .. كلّ هذا بريءٌ منهم ، بريء منهم إلى الله عز وجل ، يشهد برفض دعواهم ، ونقضهم ميثاقهم ، وحربهم على دين الإيمان والتوحيد في هذا العصر ، وفي سائر العصور ..

نحن نخوض المعركة تحت رايات إبراهيم وإسحاق ، وإسماعيل ويعقوب ، تحت رايات الأسباط ، وداوود وسليمان ، وموسى وعيسى ، وسائر الأنبياء ، فهي جميعا راية واحدة ، راية محمد ﷺ ، خاتم الأنبياء ، وإمام الأنبياء في بيت المقدس أمام جدار البراق ..

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ كُلّاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ ، دَاوُدَ وَسُلَيْمَنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَرُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ ٱلصَّلِحِينَ * وَإِسْمَعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلّاً فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَلَمِينَ ﴾ .

دعواهم باطلة منذ تنكروا لوصية إبراهيم ويعقوب ، وحتّى ارتكبوا جرائمهم في « دير ياسين » وسواها ، وإلى يوم القيامة ..

وحقّنا الدينيّ التاريخيّ بفلسطين حقّ رباني ثابت ، يبدأ بإبراهيم عليه السلام وهو يكبّر مقبلاً بالسكين على رقبة ابنه ليذبحه تنفيذاً لأمر الله ، وتتصل حلقاته عبر ألوف السنين حتى نداءات « الله اكبر » يهتفُ بها أطفال المدارس حول المسجد الأقصى ضدَّ الباطلِ والكفر والعدوان ..

حقّ دينيّ تاريخيّ ثابت ما دام على وجه الأرض قلب يردّد من وراء إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام : الله أكبر ، إلى يوم القيامة ..

﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾

﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِلَّةِ إِبْرَهِمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي ٱلْآخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّلِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَلَمِينَ ﴾

﴿ مَا كَانَ إِبْرَهِيمُ يَهُودِيّاً وَلَا نَصْرَانِيّاً وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

نحن نخوض معركتنا العقيدية المصيرية ضدّ المغضوب عليهم تحت راية أبينا إبراهيم ، تحت راية إسماعيل .. وتحت راية إسحاق ويعقوب ..

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَهِمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبَنِي إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَهِمَ وَإِسْمَعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَهاً وَحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾

نحن له مسلمون .. ونحن نخوض المعركة تحت راية الأسباط ، والأسباطُ من اليهود براء ..

﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَهِمَ وَإِسْمَعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ

نصرىٰ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ .

﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾

﴿ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ * وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾

نعم .. نحن الأَوْلىٰ بهؤلاء جميعا عليهم صلوات الله وسلامه ، والأولىٰ بداوودَ الذي اتّهموه بالجريمة ، وسليمانَ الذي اتهموه بالفاحشة والكفر .. بطلت بذلك دعواهم المزعومة وثَبَتَ حقُّنا الديني بالقرآن الذي يقول :

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ .

﴿ وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾

﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُواْ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾ .

دعواهم باطلة ، وبُطلانها مسجّل بمدادٍ من دماء الأنبياء الذين قتلوهم ، على تراب فلسطين الذي دنّسوه ويلعنُهم .. باطلة لا يُقرُّ بها إلّا فاقد للوجدان كافر بالدين ..

وحقّنا الديني مسطور في تاريخ الأنبياء بحروف من نور الإيمان بهم جميعا ، لا يعمى عنه إلّا فاقد البصر والبصيرة .. إنّه الحقّ الديني المتصل الحلقات ، من مولد إبراهيم عليه السلام إلى يوم الاسراء والمعراج ..

﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ .

الحقّ المتصل الحلقات من يوم بُعث موسى فبشّر بعيسىٰ فبُعث عيسىٰ فبشّر بمحمدٍ عليهم صلوات الله وسلامه ، إلى يوم بُعث محمد ﷺ فبشّر بفتح فلسطين أرض الأنبياء ، ومازال يذكر بيتَ المقدس فيها حتّى فكّر الصحابة الكرام بدفنه فيه بعد وفاته ..

متصل الحلقات من يوم فَتَحَ طالوتُ وداوودُ بيتَ المقدس مع عصبةٍ مؤمنة تقول :

﴿ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾

إلى يوم كانت العصبة المؤمنة حول رسول الله ﷺ في وقعة أحد تقول :

﴿ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لنا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ .

وإلى يومِ جاءَ فلسطينَ بالفتح الإسلامي الصحابةُ الأجلّاء ، يحاصرون بيت المقدس ويردّدون شعارهم ، قولَ الله تعالى :

﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْساً إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ﴾

وقوله عز وجل :

﴿ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾

متصل الحلقات من يوم وصية يعقوب لأبنائه إلىٰ يوم أتى عمرُ بن الخطاب إلى فلسطين ، راجلاً ساعةً راكباً أخرى ، حتى إذا استقبله أبو عبيدة ويزيدُ وخالد ، وعليهم ثياب فاخرة رماهم بالحجارة وهو يقول زاجراً :

« إيّايَ تستقبلون في هذا الزي ، وإنّما شبعتم منذ سنتين وبالله لو فعلتم هذا علىٰ رأس المائتين لاستبدلتُ بكم غيركم » .

بهذه الروح الإسلامية يُصنع التاريخ ، بروح من استلم القدس من بطريرك الروم فكتب للنصارىٰ عهداً يقول في مطلعه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبدُالله أمير المؤمنين أهلَ إيلياء من الأمان :

أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ، ولكنائسهم وصلبانهم ، وسقيمها وبريئها وسائر ملّتها . إنّه لا تُسكن كنائسهم ولا تهدّم ، ولا يُنتقص منها ولا من حيزها ، ولا من صليبهم ولا من شيءٍ من أموالهم ، ولا يُكرهون على دينهم ولا يُضارّ أحد منهم ، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود .. »

تلك حلقة أخرى من سلسلة حقّنا الدينيّ التاريخيّ في فلسطين ، حلقة صنعها عمر ، ومَنْ دخل بيتَ المقدس مع عمر ، وفيهم أبو عبيدة وبلال ، وخالد ومعاذ ، وعبادة وسلمان ، وأبو ذرّ وأبو الدرداء ، وأبو مسعود وعمرو بن العاص .. وغيرهم وغيرهم .. حلقة صنعها القادرون على صناعة التاريخ وهم يزيلون الأنقاض والأقذار بأيديهم الشريفة ، عن الموضع الذي اختاره عمر لمسجده بعيدا عن كنيسة القيامة .. ومَا صَنَعُه هؤلاء من الحق وما كتبه هؤلاء في سجل التاريخ .. لا يمحوه ولا يمحو الحقَّ المسطور بدماء الأنبياء من قبل .. تخاذل ولا تنازل ، ولا تلغيه جُرةُ قلم باطلة ، باتفاقٍ على باطل ، بين أهل الباطل .

## الهوامش

( ١ ) هي في الحقيقة ٤٢ موضعا ، ففي أحد موضعين من الآية ٩٣ من سورة آل عمران يأتي ذكر نبيّ الله « إسرائيل » عليه السلام ، وليس بني إسرائيل ..

( ٢ ) وتحسن هنا الإشارة إلى الآية ١٤ من سورة المائدة أيضا وفيها قوله تعالى عن النصارى : « فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة » .

نقد كتب

# الإســـلام والاقتصـــاد

## دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصـــــرة

تأليف: د . عبدالهادي علي النجار

عرض وتحليل : محمود حمدي كستاب

لعل التحدي الحقيقي — في مجال تنظيم المجتمع من كافة النواحي ، بله خلق مجتمع جديد — الذي يواجهه إسلامنا المناضل ، هو تحدي النظرية الماركسية الملحدة .. ولاشك أن مجموعة الشعوب — سواء في أوروبا أو آسيا أو إفريقيا — التي شاءت إرادة الله سبحانه وتعالى أن تعايش نير تحكم القائمين على أمر تنفيذ هذه النظرية — تعاني من أن عدداً كبيراً من أبنائها قد جذبتهم ديناميكية هذه النظرية وأوقعتهم في حبائلها هذه المسحة الشمولية التي تتصف بها ، فالماركسية تنادي بالمساواة الاقتصادية بين جميع معتنقيها ، وهي بهذه المقولة تتمكن من التأثير على الطبقات المسحوقة في المجتمعات التي تبتعد عن الفطرة السليمة ، وتجافي ما شرعه الله عز وجل على لسان نبيه الكريم من أنه « لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى » .. والماركسية — وأحياناً يسمونها الاشتراكية العلمية لتجتذب في حظائرها أولئك الذين يقدّسون العلم — تقول : أنها في مرحلة لاحقة ستأخذ من كل بقدر طاقته وتعطي لكل بقدر حاجته ، وهي بذلك تحضُّ على أن يبقى الانسان أسير معتنقه بأنه لا يمكنه التقدم بجهده لأنه لا يملك طاقة يقدمها سوى هذا القدر ، وذلك — بالطبع — على خلاف إسلامنا الذي يعلي من

العمل ويعتبره شارة على كل مسلم أن يتزين بها مصداقاً لقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾ . والماركسية ــ وهي تدعي أن لديها حلا لكل مشكلات الإنسان ــ تنادي بالتشغيل الكامل للمجتمع ، وهي في تطبيقاتها في الدول التي أخذت بخناق شعوبها تطبق : بأن من لا يعمل لا يأكل وبالتالي فهم يقولون أنهم في المجتمعات الشيوعية لا يعانون من البطالة وأن لديهم عملا لكل مواطن ، ويرون أن مالك المصنع أو المزرعة أو المتجر لص دائماً لأنه يستولى على فائض القيمة وهو الفرق بين ما يجب أن يأخذه العامل نظير عمله وما يتسلمه من الرأسمالي فعلا ، ومن ثم يتمكن الرأسمالي من تكديس الثروة التي تمكنه من التوسع في الملكية وبالتالي التحكم في مصير الملايين ، لذا فهم يلغون الملكية الفردية لوسائل الانتاج ويستخدمون أرباحها في إنشاء مصانع جديدة وهكذا تحل الدولة محل **الأفراد ، ومن قال أن الدولة المالكة لكافة** وسائل الانتاج تعطي العمال حقوقهم التي يستحقونها ؟! لذا كانت الزكاة في الإسلام سلاحاً فعالا من أجل تنمية المجتمع و « إحداث التوازن الاجتماعي بهدف رفع حاجة الفئات المحتاجة » تطبيقاً لقوله تعالى

في سورة التوبة ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** ﴾ الآية ٦٠ .

وتروج الماركسية ومطبقوها أنها تنهي استغلال الإنسان لأخيه الإنسان .، وأن نداء ماركس للعمال بالاتحاد ضد الملاك لأنهم لن يخسروا سوى قيودهم ، كان إيذانا بأن عهد الاستغلال البشري قد آذن بالرحيل .. وإسلامنا ــ قبل ذلك بقرون عديدة ــ نادى وطبق : بأن الناس قد ولدوا أحراراً ، تمثل ذلك في قولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعمرو بن العاص واليه على مصر : « أبا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » ، ولكي تتمكن الماركسية من نفوس أكبر عدد ممكن تنادي بأن الحكم هو لطبقة البروليتاريا ــ العمال ومحالفيهم من بقية **الطبقات** ــ وأن هذه الطبقة منزهة عن الخطأ باعتبارها الغالبية والممسكة بأعنة الانتاج ، وفي سبيل ذلك تلغى بقية الطبقات وتعتبرهم أعداء طبقيين يجب القضاء عليهم حتى يتمكن المجتمع الشيوعي من الثبات والاستمرار ، وعلى طريق ذلك لابد أن يشتعل الصراع الطبقي الذي يجب أن تفوز فيه البروليتاريا شعب الشيوعية المختار .. أما إسلامنا فلقد نادى وطبق بأن المسلمين هم حاكموا أنفسهم يختارون من يولونه على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله والسلف الصالح ، ولعل أبلغ تعبير عن حرص الإسلام على وأد الصراع الطبقي قوله ﷺ « **المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً** » وقوله عليه

السلام — أيضاً — : « **مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى** » صدقت يارسول الله .

ولقد سئل لينين المطبق الأول لتعاليم الماركسية في الدولة الروسية عن ماهية الشيوعية ؟

فأجاب بقوله : « إنها كهربة الاتحاد السوفيتي » وكانت تلك إجابة غاية في الذكاء ، إذ معنى ذلك أن الشيوعية تعني التقدم والرخاء ، لأن الكهرباء عندما يشيع استخدامها في بلد فمعنى ذلك أن يتحقق لشعبها التقدم والغنى ، ونتناسى نحن المسلمون ما يرسخه إسلامنا من « أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وأن واجب المسلمين أن يعقدوا العزم على تقدم حياتهم وتحديثها ومواكبة العصر بأخذ أحدث ما وصل إليه العلم في مجال رخاء البشر .

وبينا يقف الإسلام قلعة شامخة تحضُّ على عبادة الله الأحد الصمد وحالّا لكافة مشكلات البشر من أجل السعادة في الدارين ، تنادي الماركسية بأن الدين « أفيون الشعوب » وأنه ما وجد إلا لاستعبادها وصرفها عن مصالحها الحقيقية وذلك عن طريق طبقة رجال الدين المستغلة ، وإذا كان ذلك — ربما انطبق على رجال الأديان الأخرى — فانه في الإسلام لا توجد طبقة لرجال الدين ولا توجد أسرار كهنوتية ، وإنما هناك علماء في الدين يبصرون الناس بعبارة الواحد الأحد ، وأنه لا إكراه في الدين وأن « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » .. ولأن الاقطاع والرأسمالية في أوروبا قد أذاقا الناس الهوان دونما رقيب من دين أو ضمير ، فلقد كانت مقاومة الشيوعية لهما بله وأدهما في النهاية في الدول الشيوعية منطقيا من أجل أن تنفرد طليعة الشيوعيين بالحكم والسيطرة ... أما في إسلامنا فالمال مال الله ، والإنسان مستخلف فيه يستثمره وينميه : يقول سبحانه وتعالى : ﴿ **الرحمن على العرش استوى ، له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى** ﴾ سورة طه ٥ ، ٦ .. ويحضُّ الإسلام على صرف المال في مصارفه الشرعية ، يقول الحق سبحانه : ﴿ **الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ سورة البقرة ٢٧٤ ، ويقول عز وجل : ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ سورة الملك ١٥ .

وتدعي الماركسية أن التاريخ يحكمه عامل واحد هو الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون ، وأن كل إنجاز تحققه الإنسانية لابد أن يحمل في داخله عوامل فنائه وتهدمه ، وتتناسى دور الدين والصراع بين من يؤمنون بالله ومن لا يؤمن به ، ودور المرسلين والزعماء والدنيويين والظروف الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية ودورها في تسيير حياة

الانسان وحضارته على هذه الأرض منذ أنزل إليها آدم عليه السلام .

كل ذلك تزاحم في فكري عندما أمسكت بكتاب « الإسلام والاقتصاد » للدكتور عبدالهادي علي النجار الذي صدر مؤخراً عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت .. والمؤلف اعرفه — منذ العام الميلادي ١٩٧٣ وأعرف قصة كفاحه ومدى أمانته العلمية والخلقية ، وانحيازه للمنظور الإسلامي في الاقتصاد .. ولقد أتيحت لي الفرصة — مرة — للتعرف إليه إلا أن مضيفنا لم يهتم بتقديم كل منا للآخر ، ولكني حرصت — دائماً — على متابعة أنشطته الفكرية .. وهو في هذا الكتاب الذي ضم بين دفتيه عشرة فصول ، يقول في المقدمة : « ومع أنه لا ينقصنا ، والحمد لله ، الإيمان بعظمة الإسلام كعقيدة وشريعة ، وبأهمية الفكر الاقتصادي الإسلامي ، فانه ينقصنا بيان الأصول والمباديء الاقتصادية في الإسلام بلغة العصر ، وأسلوب ربطهما بما يجري في هذه الحياة .. إن هذه المهمة بشقيها يعزف عنها معظم الاقتصاديين لأنهم تعوزهم الدراسة الإسلامية العميقة ، كما لا يتعرض لها علماء الدين لأنه ليس من شأنهم التخصص في الدراسة الاقتصادية الفنية ، ومن هنا كان لابد لمن يتصدى لمثل تلك الموضوعات أن تكون لديه المعرفة بالثقافتين الإسلامية والاقتصادية معا » ص ١١ .

وتحت عنوان « طبيعة النشاط الاقتصادي والمشكلة الاقتصادية » يقول المؤلف : « إن نشاط الانسان ، اقتصادياً كان أو غير اقتصادي ، يمكن أن يتحول إلى عبادة يُثاب عليها ، ومن هنا يتم الربط بين الآخرة والدنيا ، كما في قوله تعالى : ﴿ **أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدعُّ اليتيم ولا يحضُّ على طعام المسكين فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون والذين هم يراءون ويمنعون الماعون** ﴾ سورة الماعون ، ويبين المؤلف أن « علم الاقتصاد معنى بالتوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات الانسانية غير المحدودة » ، وأن الإسلام له خط مختلف في الاقتصاد عنه في النظام الرأسمالي الذي يأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية ، وعن النظام الاشتراكي الذي يرتكز على الملكية الاجتماعية ، وتحت عنوان « الإنسان في الإسلام » يستطرد المؤلف بقوله : « يعتبر الإسلام الإنسان خليفة الله في الأرض ، يقيم عليها العمران على أساس أن الغاية من خلقه هي عبادة الله ، يقول الله تعالى : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ..** ﴾ سورة البقرة ٣٠ ، ويقول : ﴿ **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** ﴾ سورة الذاريات ٥٦ وينتهي الكاتب إلى القول : « فالاقتصاد في الإسلام لا يستطيع أن يقف موقف الحياد من الحاجات المتعددة ، فالانشطة المتصلة بانتاج وبيع المشروبات الكحولية مثلا قد تكون أنشطة مفيدة في الاقتصاد الوضعي ، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك في ظل

الإسلام بتعاليمه وقيمه التي تحرم مثل هذا النشاط مهما كان مربحاً ، ذلك أن الرفاهية الإنسانية لا تقاس في الإسلام بمقياس نقدي ، وإنما بالمواءمة بين كسب النقود من مصدر حلال وإنفاقها وفقاً لتعاليم الإسلام بما يحقق مجتمع الرحمة والعدل الذي ينشده الدين الإسلامي » ص ٢٣ .

وعن « مكانة العمل في الإسلام » يخصص المؤلف الفصل الثاني ، ويبدأه بتعريف للعمل في الفكر المعاصر ، يقول : « العمل في الفكر المعاصر هو المجهود الارادي الواعي الذي يستهدف فيه الإنسان إنتاج السلع والخدمات لاشباع حاجاته ، ومن ثم فان مجهود الحيوانات أو مجهود الإنسان لغير هذا الهدف لا يعتبر عملا » .. وأن العمل « هو العنصر الفعال في طرق الكسب التي أباحها الإسلام ، وهو الدعامة الأساسية للإنتاج وعلى قدر عمل المسلم واتساع دائرة نشاطه يكون نفعه وجزاؤه قال تعالى : ﴿ **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** » سورة النحل ٩٧ .

وعن النقلة الخطيرة والمتميزة التي فعلها الإسلام للعمل أنه « قاوم بحزم ما كانت اليونان القديمة وغيرها من الأمم تطبقه ، حيث اعتبرت العمل من اختصاص الأرقاء والطبقة الدنيا من البشر ، وفي هذا قرر الإسلام أنه ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن كل ميزة يحصل عليها أي فرد إنما تقاس بما قدمه من عمل صالح لربه وللناس . ولهذا رفع الإسلام قدر العمل إلى مصاف العبادات ، فقال تعالى : ﴿ .. **علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله** ﴾ المزمل ٢٠، ويورد المؤلف « أن الأنبياء ، وهم أفضل خلق الله ، قد مارسوا العمل في حياتهم ، فقد احترف آدم الزراعة ، ونوح التجارة ، وداود الحداده ، وإدريس الحياكة ، وسليمان عمل الخوص ، وزكريا النجارة ، وعيسى الصباغة ، ومحمد رعي الغنم والتجارة .. وكان ذلك أكبر إدانة للفكر القديم » ص ٢٧ .

وفي مجالات تدخل الدولة في العمل يقدم المؤلف الإطار الإسلامي للتدخل خلال نقاط محددة :ـــ

أ ـــ تسهيل أسباب الحياة الطبيعية للعاملين ، وقد روى الإمام أحمد أن النبي ﷺ قال : « **من ولى لنا عملا وليس له منزل ، فليتخذ منزلاً ، أوليست له امرأة فليتزوج ، أو ليست له دابة فليتخذ دابة** » وكل ذلك بلا ريب من بيت مال المسلمين .

ب ـــ أن جميع العقود في الإسلام لا تخضع لارادة الطرفين وحدهما ، وإنما يجوز للدولة أن تتدخل فيها لمراقبة تطبيق أحكام الشرع .

ج ـــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

د ـــ الأصل أن يختار المسلم الأعمال المباحة والأعمال التي تناسبه فإذا لم يتم ذلك كان على الدولة في الإسلام أن تضع الأمور في نصابها وفي هذا قال رسول الله ﷺ : « من

**استعمل رجلا على عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين »** .

هـ ـــ إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه ، إذا امتنعو عنه ، بعوض المثل .

و ـــ للدولة أن تتدخل كذلك لتحديد قيمة الأجور تحديداً يمنع الظلم ص ٢٩ ـــ ٣١

وتحت عنوان « حقوق العمال في الإسلام » يقول المؤلف : « العمل حق وواجب وليس للمسلم أن يكسل عن أداء العمل باسم التفرغ للعبادة ، أو التوكل على الله ، فإن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة . ومن ناحية أخرى ، فإنه لا يحل للمسلم ، وهو قوي ، أن يعتمد على صدقة ، يمنحها ، فقد قال رسول الله ﷺ في رواية لأحمد وأبي داود وابن حبان والحاكم بسند صحيح عن سهل بن الحنظلية أن رسول الله ﷺ قال : « من سأل شيئاً وعنده ما يغنيه ، فإنما يستكثر من حجر جهنم ، وقالوا : وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يغديه ويعشيه « ص ٣٢ » ، وأن الإسلام يجيز استئجار غير المسلم للعمل في حالة عدم تواجد المسلم استناداً إلى أن الرسول عليه السلام « عامل يهود خيبر حيث دفع إليهم نخلها وزرعها ليعملوا بها » ص ٣٤ .

كذلك لابد أن يتناسب الأجر مع العمل لأن الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ **ولا تبخسوا الناس أشياءهم** ﴾ الشعراء ١٨٣ ، ويروي البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « **قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره** » .

وهناك حقوق أخرى للعمال في الإسلام أوردها المؤلف على الوجه التالي :

١ ـــ ألا يقل أجر الأجير الذي يقيم مع صاحب العمل عن كفايته من الطعام والثياب .

٢ ـــ ألا يقل مستوى الطعام والثياب من ناحية الجودة عن المستوى الذي يعيش فيه صاحب العمل .

٣ ـــ للأجير أن يجلب الثراء لنفسه لقاء ما يقوم به من عمل .

٤ ـــ مراعاة التيسير في العمل على العامل وعدم إرهاقه بما فوق الطاقة ص ٣٦ ـــ ٣٧ .

كل ذلك تطبيقاً لما رواه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « **إخوانكم خولكم ، جعلهم الله فتنة تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه من طعامه وليلبسه من لباسه ، ولا يكلفه ما يغلبه ، فان كلفه ما يغلبه فليعنه** » .

وفي مقابل الحقوق لابد أن تكون هناك الواجبات ، ولقد حدد الإسلام واجبات العامل في :

١ ـــ الأمانة .. « من غشنا ليس منا » صدقت يارسول الله .

٢ ـــ الاتقان، ويروي البيهقي في شعب

الإيمان بسند حسن عن كليب قال : قال رسول الله ﷺ : إن الله تعالى يحب من العامل إذا عمل أن يحسن .

٣ ـ **الوفاء بالعقود : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾** سورة المائدة ( ١ ) .

وفي حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام يقول المؤلف : « وفي أواخر القرن السادس الميلادي جاء الإسلام وعالج مشكلة المرأة بحزم وإيمان وأعلن مايلي :

ـ كامل أهلية المرأة للحقوق والاستقلال مثل أهلية الرجل واستقلاله من غير فرق بينهما .

ـ كامل مسئولية المرأة إلى جانب كامل مسئولية الرجل .

ـ وفي هذا انتقل الإسلام بوضع المرأة من العدم إلى الوجود ، ومن الشك إلى اليقين ، ومن المهانة إلى الكرامة .

ثم ينهي المؤلف الفصل الثاني بكلمة عن أسباب التخلف في العالم الإسلامي المعاصر ، ويرجع ذلك إلى أسباب خارجية وأسباب داخلية أهمها تمزق العالم الإسلامي إلى دويلات ودول واقتسام بعضها بين الكتلتين الشرقية والغربية والتخطيط لاخراجها من دائرة الإسلام إلى الدائرة العلمانية ، والانقلابات العسكرية وتفشي الأمية وأهمال الدراسات العلمية وإنعدام التخطيط وعدم توافر وسائل البحث العلمي وقيادة العاجزين للمؤسسات العلمية والتبعية للدول الكبرى وغياب التطبيق الصحيح للإسلام كعقيدة وكمنهج للحياة وافتقاد الأخوة الإسلامية والشعور بالانهزام والتخلف والضعف واستجداء العلم والفنون من الخارج . ص ٥١ ـ ٥٤ .

وعن « الملكية الفردية وملكية الدولة » يخصص المؤلف الفصل الثالث من الكتاب ، ويقرر أن مسألة الملكية وما يترتب عليها هي التي تميز نظاماً اقتصادياً عن نظام اقتصادي آخر ، و « أن الإسلام أقر الملكية الخاصة وأخذ بها ، وبنى كثيراً من أحكامه على الاعتراف بها والتشجيع عليها وأنها على قسمين : تامة وناقصة ، وتتضمن الملكية التامة ملكية الرقبة والمنفعة معا ، أما الملكية الناقصة فتتضمن ملكية المنفعة وحدها أو ملكية الرقبة وحدها من ص ٥٨ وأن « الأصل في الملكية أنها لخير الافراد والمجتمعات مما ينتفعون بها على نحو ما رسم الله ومن ثم فإنه إذا آلت المطامع بالملكية الفردية إلى الضرر لزم أن تتدخل الدولة الإسلامية لاقرار كل أمر في مكانه من شرع الله .

١ ـ فللدولة أن تبطل الملكية الفردية إذا أصر صاحبها على الضرر .

٢ ـ ويمكن للملكية الفردية أن تبقى كما هي مع تمكين الجار من الانتفاع بها انتفاعاً لا يضر بالمالك حتى ولو عارض في ذلك .

٣ ـ وقد تنقل الدولة الملكية الفردية إليها ، وهذا هو التأميم . ص ٦٣ ـ ٦٤

ويقول المؤلف أن التأميم بمعنى تحويل الملكية الفردية إلى ملكية عامة للدولة لا يعرفه الإسلام ، وإنما يمكن للدولة الإسلامية أن تلجأ إلى التأميم في حالات معينة وبشروط

وقيود هي :

« أولاً : أرض الحمى : ويقصد بها حماية المرفق العام من أن يملكه الأفراد أو يتداوله ذوو المآرب ، فيقوم ولي الأمر بتخصيص جزء من الأرض لينتفع بها المسلمون عامة ، وبذلك تصبح هذه الأرض مملوكة ملكية عامة ، ولا يجوز أن تصبح محلا للملكية الخاصة . وقد حمى رسول الله ﷺ مكاناً قريباً من المدينة اسمه النقيع ، وجعله لخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار للغزو في سبيل الله » ص ٦٤ — ٦٥ .

« ثانياً : الأراضي الزراعية المفتوحة : فعندما تم فتح العراق والشام طالب المحاربون قسمة أراضي هذه البلاد تطبيقاً لحكم الغنائم ، ورأى أمير المؤمنين عمر أن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم ، وبالتالي لا توزع على المحاربين ، وإنما تبقى بأيدي أهلها يملكون المنفعة في نظير خراج ، ولا يملكون الرقبة ، وتكون الأرض للأمة أي لجماعة المسلمين » . ص ٦٦

وفي هذه الجزئية تمنيت ان يسهب المؤلف في توضيح مشروعية التأميم خاصة وأن الدولة الإسلامية الآن تواجه مشكلات الطموح الشعبي ناحية التقدم والرخاء ، يضاف إلى ذلك أن هناك تجارب في التأميم جرى إحداثها على أراضي بعض الأقطار الإسلامية وحققت نتائج سلبية وإيجابية ، فضلا عن أن العالم الإسلامي يواجه بالفكر الرأسمالي النصراني والفكر الشيوعي الملحد ، وكل منهما يحاول جذب عالمنا إليه ، فضلا عن حيرة رءوس الأموال الإسلامية التي توظف في الغرب الرأسمالي مبتعدة عن مجالها الطبيعي وهو أوطان المسلمين التي تعاني القهر والتخلف بكافة أنواعها ، وهذه الأموال — في ازورارها عن أوطانها — تنأى بنفسها عن التأميم الذي كان في يوم ما سمة عصر من عصور الدولة الإسلامية في وطن هام ، ثم أعقبه عصر إنفتاح رأسمالي أدى إلى هجوم الاحتكارات العالمية مما أفسد الصالح من التأميم وأيد الطالح في الاقتصاد الحر ، ومن ثم كان واجباً على المؤلف أن يفرد مزيداً من الصفحات لتبيان هذا الشق من الفكر الاقتصادي في الإسلام .

وفي الفصل الرابع يتحدث المؤلف عن « التنمية الاقتصادية وتوزيع الدخل » وفيه يقرر : « انه لابد أن تكون العملية في الإسلام متكاملة ذاتياً من حيث الشكل والمضمون ، بمعنى :

١ — ان يقع الشيء المنتج في دائرة الحلال .

٢ — أن يكون إطار تنظيم عملية الانتاج منسجماً مع دائرة الحلال .

٣ — أن تكون وسيلة توظيف عناصر الإنتاج ، كالتمويل والأجور منسجمة كذلك مع دائرة الحلال . ص ٦٩

وان التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي فرض على الفرد والدولة والمجتمع : وفي هذا يقول الله تعالى : ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ سورة الملك ١٥ . ص ٧٢ .

ثم يتحدث المؤلف باسهاب عن مستويات الدخول والتنمية الاقتصادية ، وحد الكفاية في الإسلام وتوزيع الدخل والأجر والربح والفائدة ، ثم ينتقل إلى التوزيع الشخصي للدخل القومي ، ويورد ما قاله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في هذا الشأن بقوله : « ما من أحد إلا وله في هذا المال حق ، الرجل وحاجته .. والرجل وبلاؤه « أي عمله » .. ثم قوله : « إني حريص على ألا أدع حاجة إلا اتسع بعضنا لبعض ، فإذا عجزنا آسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف » ص ٩١ ثم يردف المؤلف القول بـ « وإذا كان للملكية الفردية حرمة كبرى في الفكر الإسلامي كما رأينا ، فانها مشروطة بضمان حد الكفاف لكل مواطن ، بحيث إذا وجد في المجتمع الإسلامي جائع أو عار ، فإن هذا الحق لا يحترم ولا تجوز حمايته ، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ فيما رواه أبو داود « إذا بات مؤمن جائعاً فلا مال لأحد » ص ٩٢ .

وفي الفصل الخامس — وعنوانه « الثروة والمعاملات الربوية في الإسلام » — يقول المؤلف :

« الربا لغة هو الزيادة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت** ﴾ سورة فصلت ٣٩ أي علت وارتفعت ، أما اصطلاحا فهو زيادة أحد البدلين المتجانسين من غير أن يقابل هذه الزيادة عوض . وقد جاء حكم الإسلام القاطع في تحريم الربا في قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون ، وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون ، واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون** ﴾ سورة البقرة الآيات ٢٧٨ — ٢٨١ . ص ١٠٠ — ١٠١ .

ويثير المؤلف قضية التعامل مع المجتمع العالمي فيقول : « تلك هي شريعة الإسلام في تحريم الربا ، في الوقت الذي استقر معه التعامل بالربا في المجتمعات غير الإسلامية كعملية تجارية لا يشعر معها المتعاملون بأي حرج ديني أو إنساني سواء كانوا من اليهود والنصارى .

وعلى هذا فان المجتمع الإسلامي ، إما أن يعتزل العالم كله ، وتقطع صلاته الاقتصادية به لتجنب التعامل بالربا ، وهو تعامل لابد منه ، وفي تلك العزلة أضرار بالغة تحيق بالمجتمع الإسلامي . وإما أن يتصل بدول العالم ويأخذ من نظمها الاقتصادية ، وهو ما يقع الآن ، مع ما يكتنف ذلك من معاملات ربوية ، وفيه ما فيه من إيذاء لشعور المسلم وإزعاج لضميره .

وكلا الأمرين شر ، فأولهما يجور على الدين والدنيا معا ، وثانيهما يجور على الدين ولا خير في دنيا تقوم بلا دين . وتلك مشكلة تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة

للوصول إلى حل يتفق وأصول ديننا الحنيف ص ١٠٣

وعن نظام السوق أو الأثمان يخصص المؤلف الفصل السادس ، وفي الفصل السابع يتحدث عن النقود في الإسلام والفكر الإسلامي ويبداه بتوضيح أنواع النقود ووظيفتها وأقوال الفقهاء فيها ، وهو فصل هام يمكن القاريء والباحث على حد سواء من لوعي والدراسة من أجل تأصيل نظرية إسلامية متكاملة في النقود خاصة وقد خاض فيها الفقهاء المسلمون من أمثال : المقريزي والإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، وابن خلدون وابن قيم الجوزية والفقيه الحنفي ابن عابدين .

وفي الفصل الثامن يتحدث المؤلف عن « الزكاة وعلاج الفقر في الإسلام » يقول : « وينظر الإسلام للفقر على أنه خطر على العقيدة ، وخطر على الأخلاق ، وخطر على سلامة التفكير ، وخطر على الأسرة وعلى المجتمع ، وفضلا عن ذلك فانه يعتبر بلاء يستعاد بالله من شره فعن عائشة رضي الله عنها ، أن النبي ﷺ كان يتعوذ : « اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار ، ومن عذاب النار ، وأعوذ بك من فتنة الغنى ، وأعوذ بك من فتنة الفقر » رواه البخاري ص ١٧٢

ويستطرد المؤلف في شرح أهمية الزكاة كركن من أركان الإسلام ، وأن الدافع إليها « هو أمر الله سبحانه وتعالى : ﴿ **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ سورة النور ٣٣ وقوله تعالى : ﴿ **والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم** ﴾ سورة المعارج ٢٤ ، ٢٥ وأن هناك اثنتان وثمانون آية من القرآن العظيم اختصت بالزكاة من مجموع ستة آلاف آية في القرآن الكريم «ص ١٧٧»

ثم يطرح المؤلف السؤال التالي : « هل تغني الزكاة عن الضرائب ؟ ويجيب : الواقع أن الفرائض الإسلامية لا تقتصر على الزكاة ، بل تتعداها إلى الجزية والخراج والعشور ، ويعني ذلك أن الزكاة ليست بمفردها كمورد مالي ، وإنما يمكن أن يضاف إليها موارد أخرى إذا كانت هناك حاجة إلى ذلك .. وكل ذلك مشروط بألا يؤخذ المال إلا بالحق ، وذلك كما قال عمر بن الخطاب في خطبة له ، إنه لا يجد « هذا المال ( المال العام ) يصلحه إلا خلال ثلاث : أن يؤخذ بالحق ، ويعطي بالحق ويمنع عن الباطل » ص ١٨٨ — ١٨٩ .

ولأن الزكاة هي سلاح الدولة الإسلامية في تحقيق التوازن بين الأغنياء والفقراء ، والوجاء الذي يحمي المجتمع من صراع الطبقات فلقد كنت أتمنى لو أسهب المؤلف في هذا الفصل الذي لم يستغرق سوى الصفحات من ١٦٩ — ١٩٠ وهي مساحة متواضعة في مؤلف هام عن الاقتصاد الإسلامي ، ولكن يكفيه أن وضع رءوس الموضوعات ، وترك للآخرين من المجتهدين الاسهاب ، أقول ذلك ليقيني أن الزكاة موضوع هام جداً يمكنه دحض حجج النظرية الشيوعية التي تدعى أن الإسلام مثله مثل كل الأديان سواء المنزّلة أو الوضعية القديمة لم يحسم حق

الفقراء في أموال الأغنياء ... ولعلنا نذكر المعركة الفكرية التي دارت رحاها في الستينيات الميلادية بين الإمام محمد أبوزهرة والكاتب الصحفي أحمد بهاء الدين حول الزكاة ، وانحياز الإمام أبوزهرة إلى الزكاة الركن الثالث في الإسلام وفعاليتها في ترويض رأس المال ، ومناداة أحمد بهاء الدين بأن العصر الاشتراكي ينأى بالمواطن عن الصدقات التي هي أوساخ الناس مستندا إلى قول المولى عز وجل : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ .

وفي الفصل التاسع يتحدث المؤلف عن « المنظور الإسلامي في التخطيط الاقتصادي » ويقول : « يجد التخطيط الاقتصادي جذوره في الإسلام في بعض المباديء ، فإعداد العدة مثلا وتنظيم العملية الانتاجية لتحقيق هدف معين هو من قبيل التخطيط الذي وجد في الإسلام ، يقول الله تعالى : ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون** ﴾ سورة الانفال ٦٠

وفي الفصل العاشر ينهي المؤلف كتابه بالحديث عن « نظرة الإسلام إلى تلوث البيئة » وكيف أن الإسلام حرص أشد الحرص على أن يلتزم بنظافتها وعدم تلوثها حتى تظل ــ دائماً ــ مكانا مثالياً لمعيشة بني آدم وانطلاقه في ركب الحضارة وقبلهما الإيمان بالواحد القهار ، وهو فصل ممتع يدل على حساسية المؤلف وقدرته على استيعاب ما أنزل الله في هذا الشأن .

إن صدور هذا الكتاب في هذا الوقت بالذات دليل على حيوية المفكر الإسلامي وقدرته على المنافحة عن دين الله ، ودليل لا يتطرق إليه الشك في أن إسلامنا المناضل عقيدة وشريعة ، وأنه لكافة البشر ، ورد حاسم على الذين يشيعون أن الإسلام لم يعرف سوى التجارة وهذه لا تقيم زراعة أو صناعة .. وتبقى كلمة ، إن الكتاب ــ رغم بعض الجفاف الذي شاب أسلوب المؤلف بسبب علميته وموضوعيته ــ يشكل مرجعا هاماً لمن يريد البدء في دراسة موسعة عن الاقتصاد الإسلامي ، وفق الله كاتبه وناشره إلى ما فيه خير ديننا وأمتنا المكافحة .

ألا هل بلغت ، اللهم فاشهد

نقد كتب

# دراسة في كتاب
# المسئولية الإعلامية في الإسلام

تأليف: الدكتور/ محمد سيد محمد

الدكتور/ محمد شتا أبو سعد

الأستاذ بجامعة أم درمان الإسلامية

محمد ، محمد سيد . المسئولية الإعلامية في الإسلام . القاهرة : مكتبة الخانجي ، الرياض : دار الرفاعي ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٤٠٠ ص ، ٢٤ سم .

الدعوة الإسلامية في حاجة إلى دراسات محايدة ، من المنظور الذي تُوجَّهُ إليه الدعوة . ويكون الحياد العلمي أكثر ضرورة ، عندما تتحول لغة الدعوة ، من لغة عربية إلى لغة أخرى تترجم عنها ، لأنها لا تعتمد على اطارها المحلي بل تتشح بوشاحها المنطقي الذي يواكب الفكر العالمي المعاصر .

والكتاب الذي أحاول تقديم دراسة لأهم أفكاره هو كتاب من هذا النمط العالمي من أنماط التفكير ، لأنه يتسم بسمات جوهرية هيأته لينال هذه المكانة التي ينبثق منها شرف التمثيل العالمي للفكر الإسلامي ، وأهم هذه السمات : تقنين استعمال الاطار اللغوي ليكون منطبق الدلالة على المفهوم الفكري ، دون مجازات لفظية ، أو محسنات لغوية ، واستعراض الأفكار على أساس ترابط السياق في المعنى ، حتى تتأكد الفكرة المحورية للكتاب ، ذلك أن هذا الكتاب ينطق من ألفه إلى يائه بأبعاد فكرة المسئولية الاعلامية في الإسلام ، ومعنى ذلك أنه ليس مجرد حشد لمعلومات نافعة لكل ذي فكر ، وإلا لكان مجرد انطباعات قوية ، أكثر منه محاولة ذكية لبناء نظرية في المسئولية الاعلامية في الإسلام ، ومن هنا كان التميز الجوهري لهذا الكتاب عن أي كتاب آخر يمكن أن يتطرق لفكرة المسئولية الاعلامية في الإسلام .

كذلك فان هذا الكتاب كان درجة أعلى من كل الدرجات التي وصلت إليها جهود مخلصة، وضعت الاعلام في الإسلام نصب أعينها، بسبب المنهجية التي صاغت تمهيده الذي وصل بذكاء علمي إلى فصله الأول عن ماهية الاعلام الإسلامي، وربطت ذلك الفصل بالفصل الثاني المتعلق بوسائل الاعلام في عصر النبوة، وإذا كان العرب أمة شاعرة، وكان للإسلام موقف من الشعر، فكان السياق المنهجي المنطقي أن يقود ذلك إلى فصل ثالث عن الدور الاعلامي للشعر في عصر النبوة. وإذا كان عنف التيار المعاكس هو الذي يمكن أن يبين مدى قوة الفكرة المحورية للمسئولية الاعلامية في الإسلام، فكان من البديهي أن يتعرض الكاتب في الفصل الرابع لأبعاد الحرب النفسية في عصر النبوة، حتى إذا ما حقق الاعلام في الإسلام غايته، كان مقتضى ذلك ولازمه أن يتعرض المؤلف لفلسفة الاعلام في الإسلام، وقد كان ذلك هو موضوع الفصل الخامس. ولما كان اتضاح فلسفة الاعلام في الإسلام ييسر البحث عن الآفاق الدولية للإعلام الإسلامي، فقد اهتم المؤلف في الفصل السادس بدراسة المجال الدولي للإعلام الإسلامي، وختم مؤلفه بميثاق شرف إسلامي للإعلام.

هكذا كان الترابط المحكم للمادة العلمية التي وردت في كل فصل، ولذا نحاول القاء الضوء على أهم الحقائق الكبرى في هذا الكتاب، تلك الحقائق التي استطاع المؤلف أن يضع يده عليها والتي تتمثل في الآتي:

**أولاً: لفت نظر المستشرقين** إلى ضرورة تفهم الحقائق التاريخية قبل التعرض بالنقد للإسلام، ولبنيانه المتين، وللعرب وذلك بالتجرد في الحكم وعدم اطلاق الأحكام الانفعالية التي تغض من قيمة المستشرق، وتنم عن عدم موضوعيته بل وعن تعسفه في بعض الأحيان. ومن هذا المنطلق فلا يجب تصنيف الإسلام في القوالب التي عرفها الفكر الأوربي، وتقوقع حولها، ودفعه تقوقعه إلى نرجسية علمية لا ترى غير رؤية الغرب، ولذا فان المؤلف يضع يد المستشرقين على حقيقة الدين، كعقيدة وشريعة، وكدين ودولة، وكفكر وعمل. وفي نطاق ذلك فان الادراك والشعور يلعبان دوراً جوهرياً كبيراً في الاهتداء إلى الناموس الديني، وما يقتضيه ذلك من طاعة بالارادة، وتحمل التبعة عن بينة وادراك.

**ثانياً: الربط المنطقي بين وظائف الاعلام ومقومات الإسلام**: ولاشك ان ادراك تطور وظائف الاعلام يجعل الاعلام الإسلامي حقيقة مؤكدة، إذا تم الربط بينه وبين أساسيات مقومات الإسلام، ووظائف الاعلام كثيرة وخطيرة، ومنها الوظيفة الاخبارية التي تجعل الخبر أساس المعرفة، والوظيفة التنموية التي تجعل البعد الاجتماعي بعداً شاملاً في حركة المجتمع، والوظيفة التربوية التي تثير فكرة المفهوم الشامل للتربية

سواء بالنسبة لمن تركوا مقاعد الدراسة ، او لازالوا معنيين بها ، والوظيفة الديمقراطية التي تكفل حق الفرد في التعبير عن رأيه ، ثم وظائف الاعلانات والترفيه والخدمات العامة ، كلها وظائف مقبولة في ظل الإسلام ، الذي يعكس شمول العقيدة وتكامل البناء الاجتماعي ، ولذا فان الاعلام الإسلامي يؤتي ثمرته العظمى ، عندما يتحول المجتمع كله الى مجتمع عقيدة اسلامية ، تطبق شريعة الله في كافة مناحي الحياة ، خاصة وان عقيدة الإسلام أساسها التوحيد الخالص ، ودعامتها المساواة المطلقة ، وجوهرها الوسطية ، وأداتها الفكر الانساني الخلاق ، ولذا فالعقيدة ، رغم أنها تمثل الجانب الغيبّي في الإسلام ، إلا أن جانبها التطبيقي في صورة قوانين ومعاملات وحقوق وواجبات خاصة وعامة ، يحتاج إلى دعوة ، والدعوة تكاد توازي مفهوم الاعلام في الإسلام وهدف الدعوة اخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن الله ، بفكر وتبصر ، لا بتعمية وتعتيم ، ومن هنا كان الاعلام جوهر الدعوة ، سواء تعلق الأمر بمسجد وخطيب ، أو بكتاب وفكر ، أو باذاعة مسموعة أو مرئية ، وداعية .. الخ .

**ثالثاً : تأكيد منطقية الإسلام من خلال دور الاعلام في عصر النبوة :**

نشأة الاعلام في الإسلام لم تكن نشأة عفوية ، وإلا كان يمكن أن تكون محدودة في الزمان ، ولم تكن تكتيكية ، والا لأمكن أن تعد رد فعل غير مكتمل البنيان ، ولكن نشأة الاعلام في الإسلام ، كانت نشأة مقصودة ، كاطار عام ، لمجموعة القيم الكبرى ، التي أراد الإسلام ارساءها في روية لا تعرف الانفعال ، وأناة لا تعرف التعجل أو الابتسار ، ومن هنا ، كان المسجد وعاء الاعلام الأول الذي تبلورت فيه الخطبة والندوة والمحاضرة ، واختمرت فيه فكرة ارسال المندوب الاعلامي ، وتمخضت عنه فكرة المناظرة والحوار ، فانبثقت منه مسيرة الدعوى بعد أن تمرس فيه أكفأ الاعلاميين وأكثرهم ثباتاً على العقيدة ومنهم من استشهد ، ومنهم من قابل الملوك وأفهمهم أبعاد الرسائل ، حتى إذا ما حانت لحظة الوداع ، والتحاق المصطفى ﷺ بالرفيق الأعلى كانت خطبة الوداع دستوراً اعلامياً ، وعقائدياً ، يندر مثيله في تاريخ حضارات الأديان .

**رابعاً : تقنين الدور الاعلامي للشعر في عصر النبوة :**

العرب أمة عبقرية تجيد قرض الشعر ، وكان النبوغ فيه يعني التفرد والعظمة في فن يهيء لصاحبه أن يكون محطة اذاعة ، وداراً صحفية ، ومؤسسة للعلاقات العامة ، وداراً للنشر في نفس الوقت ، وكان شاعر القبيلة هو مخلد مآثرها ، والمدافع عنها ، كان نديم الملوك ، والمتشفع لديهم ، وبالجملة فقد كان الشعر ديوان العرب ، والشاعر باريه ومبدعه .

ولقد استطاع المؤلف أن يضع يدنا على

فكرة بالغة الأهمية في نطاق الدراسات الانسانية ، هي فكرة وضع الضوابط ، ورسم الحدود للأفكار ، وإذا كان الشعر انعكاساً للحس المرهف ، فقد كان من العسير تصور امكان تقنين الدور الاعلامي للشعر بعد الرسالة ، ولكن اختيار الأفكار جعل التناول سهلاً وميسوراً ، وها هو ذا المؤلف ، يضع معالم التمييز بين دور الشاعر قبل الإسلام ودوره بعد الإسلام ، ذلك أن طبيعة الإسلام ، وهو منهج حياة كامل معد للتنفيذ على واقع الحياة ، وحركة ضخمة في الضمائر المكنونة ، لا تلائمها طبيعة الشعراء كما عرفتهم البشرية قبل الإسلام ، لأن الشاعر يخلق حلماً في حسه ، ويغني فيه ، ويعبر عنه ، ويقنع به ، أما الإسلام فهدفه الواقع ، بما يقتضيه من تغير فيه ، لصالح الانسانية ، لذا فإن الشعر بعد الإسلام ، تقنن دوره وتحدد في اطار تحقيق اطار انساني واقعي نموذجي رفيع ، ومن هنا ارتبطت الوسيلة الاعلامية للشعر بغايته الواقعية في الإسلام ارتباطاً لا يقبل التجزئة . وجوهر الأمر أن للإسلام تصوراً خاصاً للحياة ، وللعلاقات الفاضلة فيها ، والروابط الأمنية المنبثقة عنها ، فأي شعر يحقق هذا الجوهر ، كان شعراً مقبولاً في الإسلام ، وان كان مقبولاً ، فانه يمكن أن يؤدي دوره القيم في مجال الاعلام .

وهنا تبدأ جولة المؤلف مع شعراء الدعوة في عصر النبي ﷺ ، فطبق نظريته على حسان بن ثابت ، وعبدالله بن رواحة ، وكعب بن مالك ثم الشعراء الذين أسلموا بعد ذلك ومنهم كعب بن زهير بن أبي سلمى وعبدالله بن الزبعري ، وقال ان قصائد الشعراء في عصر النبوة كانت تسجل وقائع الحياة تسجيلاً أميناً ، بهدف خلق واقع حياتي أمثل ، ولخص الموقف العقائدي من الشعر في أن القرآن ليس شعراً وأن النبي ليس شاعراً ، وأن الحكم على الشعر بمضمونه وبهدفه ، وان الشعر جهاد باللسان ، وان الاستخدام الاعلامي العام للشعر مسموح . ومن هنا تحمل الشعراء مسئولياتهم في الإسلام وصبوا مضامين الثقافة الإسلامية في قصائدهم .

## خامساً : تجلية دور الاعلام في الإسلام من خلال أبعاد الحرب النفسية في عصر النبوة :

اصطلاح الحرب النفسية اصطلاح حديث ، ولكن مضمونه كان قائماً دائماً ، حتى في عصر النبوة ، بل وقبل ذلك ، فقد كسب أمنحوتب الثاني ( ١٤٢٠ قبل الميلاد ) بعض معاركه دون قتال باستخدام أساليب الحرب النفسية ، وجنكيز خان أحيانا، وكان العباسيون والفاطميون من صانعي تنظيمات الدعاة والدعاية والأمثلة واضحة وجلية في الدول الاستعمارية وعندما تحتدم الصراعات بين الكتل والدول ، وهنالك مأساة الدعاية السوداء التي تفرز عصارتها الصهيونية العالمية وتبث سمومها في أعماق الأمة الإسلامية ، ولقد كان المؤلف في قمة عطائه الإبداعي عندما أكد أن اللغة

العربية الفصحى هي الوشيحة السامية ، أو الرباط الأبدي ، الذي يوحد بين أوطان العروبة ويربطها بالقرآن مع سائر أوطان الإسلام في آن واحد ، ولذا فان الحرب النفسية ضد أية دولة إسلامية هي حرب مركزة ضد أحد الأعصاب الحساسة في جسد الأمة الإسلامية ، فالدعاية المغرضة ، ومحاولات تضليل الرأي العام ، هي من أخطر الأخطار على الإسلام .

وإذا كان ذلك كذلك فإن نجاح الإسلام كان عظيماً في مواجهة الحرب النفسية التي شنها المنافقون والكفار واليهود والشراذم ، والمضللون ومدّعو النبوة ، والمكذبون ، والهمازون ، والمشاؤون ، وطالبو المعجزات ، والمجادلون بالمغالطة ، وملفقو التفسيرات ، والمتصدون لمن تبعوا الإسلام ، ومطلقو الأسماء القبيحة على خاتم الرسل ، والحاسدون والحاقدون ، ومحاولو فتنة الرسول ، ومستغلو الأخطاء الفردية ، ومعمموها ، ومجسدوها ، والمتشفون ، ومن ملأ الغل قلوبهم ، والمفكرون في نبش القبور ، وباثو روح التخاذل ، ومحاولو الغواية ، ومحاولو أنصاف الحلول ، ومشوهو صورة المسلمين في العالم الخارجي ، وقادة حملات التشكيك المستمرة ، وصانعو الحصار الاقتصادي والمقاطعة الشاملة ، ومنتحلو الأعذار القبيحة ، والمشككون في القرارات .

ولقد بين المؤلف سر هذه العظمة في كل فكرة طرحها من الأفكار المتقدمة ، وهي أفكار يصلح كل منها أن يكون رسالة مستقلة ، تؤكد أن انتصار الإسلام قديماً ، ازاء فتن أعظم ، هو تأكيد لامكان انتصاره حديثاً ، مهما كانت تلك الفتن ، والا فكيف نفسر انتصار الإسلام على وقائع الحرب النفسية في عصر النبوة والتي كان من أهم مظاهرها ، محاولات الاغتيال ، والتأويلات الخاطئة المضلة المضللة لزواج الرسول ﷺ من السيدة زينب بنت جحش ، وما بثه المنافقون من سموم أبان غزوة الأحزاب ، ومحاولة نشير الفتنة بين المهاجرين والأنصار ، ونشر حديث الإفك ، ومسجد الضرار ، وادعاء النبوة ، كيف نفسر انتصار الإسلام ، واعلام الإسلام ، في الرد على كل هذه المكايد والانتصار للحق مالم نؤمن جزماً ويقيناً ان رسالة الحق لم ولن يجانبها الحق في يوم من الأيام .

**سادساً : بناء أصول نظرية عامة للإعلام في الإسلام :**

للإعلام نظرياته التي صنفها الباحثون ، كنظرية السلطة ، ونظرية الحرية ، ونظرية المسئولية الاجتماعية ، والنظرية السوفيتية وغيرها ، وهي نظريات لفظها المؤلف لأنها لم تقدم ، فيما يرى ، التصور الحقيقي للإعلام المعاصر ، ونقد نظريات الاعلام المعاصرة في النظرية الليبرالية ، والنظرية الشمولية ، والنظرية المختلطة ، ولقد ناقش المؤلف بعمق دعامات هذه النظريات سواء

كانت الدعامات قانونية أم اجتماعية في صورة فكرة الملكية .. أم غير ذلك ، وانتهى إلى أن نظريات الاعلام جزء من فلسفة الاعلام ، لأن الاعلام أعمق وأشمل من نظرياته ، ومن هنا رفع اللبس الشديد الذي أشاعه استخدام نظريات الاعلام كسَمِيٍّ لفلسفة الاعلام أو مذاهب الإعلام ، رغم التغاير المطلق بين هذه الاصلاحات، وفي ضوء ذلك حدد فلسفة الاعلام في الإسلام ، في اطار الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وما أراده الخلاق العليم من جعل القرآن تذكرة لمن يخشى ، وما هو ثابت من دفع الحق للباطل ، والاستمساك بالوحي ، وتيسير القرآن باللسان العربي المبين ، وطبيعة دور الرسول كشاهد ومبشر ونذير ، ووجوب التعارف ، وغير ذلك من المعاني السامية ، التي عدد عشرات الآيات القرآنية التي تنطوي عليها ، والأحاديث التي تؤكدها .

وفي اطار كل ما تقدم حدد مضمون وأصول النظرية العامة للإعلام في الإسلام ، وركائز فلسفة الأعلام الإسلامي ، في أن الاعلام الإسلامي اعلام عقائدي وانه حق لكل مسلم ومسلمة ، وانه فرض كفاية ، وانه اعلام عام علني ، وانه اعلام بلا اكراه ، ومن خلال هذا الاطار العام عدد عناصر العمل في ظل الفلسفة الاعلامية الإسلامية والتي أجملها في الفرد والمجتمع المحلي والدولي ، والقائم بالاعلام والسلطة ، والمصالح المالية والمؤسسات ، والمحتوى والمضمون ، وكان لزاماً على المؤلف أن ينقض دعاوى الهدم فحدد موقف الاعلام الاسلامي من الترويج وأوضح موقف الإسلام من نقل الشائعة والبلبلة الفكرية ، وأبان عن موقف الإسلام من السب والقذف والجدل والحوار والوصف . وهكذا كانت المحصلة نظرية عامة للإعلام في الإسلام تستطيع أن تقف في المجال الدولي وقفة متميزة ومتفردة .

## سابعاً : تحديد المجال الدولي للإعلام الإسلامي :

لقد صار الاعلام في الكرة الأرضية كالجهاز العصبي ، ونتيجة لعوامل عديدة زادت مساحة التداخل بين الإعلاميين المحلي والدولي ، وانعكس ذلك على مظاهر وسائل الاعلام الدولي المعاصرة ، من ارتباط بين الوسائل والعقائد وبين التقدم والتخلف وبين الفقر والغنى ، ومن أن الخبر صار السلعة الرئيسية ، ومن تأكد الارتباط بين تكنولوجيا الاعلام والسوق ، بل انعكس ذلك على الاعلام المحلي ، وعلى منظمات الاعلام الدولي والظواهر التي تحكمها وهي الوظيفة الاعلامية ، وانطلاق المنظمات الدولية ، ونشأة منظمات اعلامية دولية اقليمية ، أو نوعية وإذا كان الأمر في مجال كهذا يقتضي الحديث عن المنظمات الشعبية فقد عالج المؤلف فكرة رابطة العالم الإسلامي ، وميز دورها عن دور منظمة العالم الإسلامي التي تعد منظمة حكومية ، وتطرق إلى مسجد

باريس ، والمركز الثقافي الإسلامي بمسجد لندن ، والمساجد والمراكز الإسلامية الأخرى ، ووكالة الأنباء الإسلامية الدولية ومنظمة اذاعات الدول العربية ، وهدفها الخاص بنشر الدعوة الإسلامية والاهتمام بالتراث الإسلامي والتعريف بالقضايا الإسلامية والدفاع عنها ، إلى غير ذلك من أهداف كبرى ، ثم استظهر المؤلف أهم مشكلات منظمات الاعلام الإسلامي ، وبحث الامكانيات الاعلامية في الحج ، واستعراض ما يواجه الاعلام الإسلامي على الساحة الدولية من أعلام استعماري واعلام شيوعي واعلام وثني وحركات تحريف ، ووضع تصوراً عاماً للهيكل التنظيمي للمركز الدولي للإعلام الإسلامي وانتهى بميثاق شرف اسلامي للإعلام .

هذا ما أستطعت الوقوف عليه ، وأعترف انني كلما عاودت القراءة استخلصت الجديد في هذا الكتاب الذي يعد بحق واحداً من أهم الأعصاب الحساسة في جسم الاعلام الإسلامي .

# رسائل

مصطفى محمود منجود ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام ، رسالة ماجستير مقدمة لقسم العلوم السياسية : كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، إشراف : د . حوريه توفيق مجاهد ، سنة ١٤٠٤ هـ . سنة ١٩٨٤ م بتقدير إمتياز مع مرتبة الشرف.

## الفتنة الكبرى
## والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام

لمصطفى محمود منجود

عرض/محمد جمال محمد محمد عرفه

إذا كانت قضية العودة إلى التراث ــ بأبعادها الثلاث : الفكر ، والنظم ، والممارسة ــ هي إحدى القضايا المطروحة في الساحة الإسلامية المعاصرة ، فإن محاولة طرح هذه القضية دون الإسترشاد بالعصر الذي شهد تفاعلاً ، وإنقطاعاً في التفاعل أحياناً ، بين هذه الأبعاد هي محاولة عقيمة . ومن هذا المنطلق ــ كأحد عدة منطلقات ــ تأتي هذه الدراسة عن الفتنة الكبرى لتكشف عن المحاور التي يمكن أن تأخذها العلاقة بين الأبعاد الثلاثة في الخبرة السياسية سواء في حالة قوة التفاعل كما في عصر النبوة وحتى نهاية عصر عمر أو في حالة ضعف التفاعل كما في عصر عثمان وحتى نهاية عصر علي ، وهذه الدراسة وإن كان مقصدها التوقف عند الفتنة الكبرى ، فهي تركز من خلال ذلك على التغيرات التي طرأت على العلاقة بين القوى السياسية التي أثرت وتأثرت بأحداثها ( وكلمة قوى هنا تشمل القوى الحاكمة والقوى المحكومة ) .

وسنعرض للرسالة هنا من خلال افتراضاتها الأساسية كما يلي :

( الإفتراض الأول ) : [ ان مفهوم الفتنة يعد من أكثر المفاهيم الإسلامية التي تتمتع بثراء في دلالاتها اللغوية والأصولية والسياسية نظراً لتعدد معانيه وأن كثيراً من هذه المعاني قد

* تقع الرسالة في حوالي الخمسمائة والخمسين صفحة ( ٥٥٠ ) .

وجدت سبيلها في الحياة السياسية خلال العصر الذي وقعت فيه أحداث الفتنة الكبرىٰ ، الأمر الذي يترتب عليه وجود التوافق إلىٰ حد كبير بين دلالات المفهوم علىٰ المستوى الفكري ودلالاته علىٰ المستوىٰ الحركي ] .

ـــ وقد قدم الباحث فصلاً تمهيدياً لطرح هذه القضية بدلالاتها الثلاث ، حيث أوضح ستة ( ٦ ) أبعاد مشتركة للفتنة في المنظور اللغوي والأصولي هي : المُبتلي ( وهو الله سبحانه ) .

ـــ المُبتلَىٰ ( وهو الإنسان مناط التكليف )

ـــ أدوات الإبتلاء ( وهي تتقيد بمشيئة المُبتلي ) .

ـــ حكمة الإبتلاء ( مدخل فهمها هو فهم حكمة التكليف ) ـــ التعامل مع الإبتلاء ( أي الاستجابة ) عاقبة التعامل وآثاره ( وهي المحصلة النهائية بعد وقوع الإبتلاء ) .

ـــ أما جوهر الفتنة في بعدها السياسي ، فهو إختبار لأساس الإلتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم وحيث نتيجة التعامل معه هي التي تحدد تمسك المجتمع السياسي بمثالية الدين وقيمه أو الخروج عليها بما قد يتضمنه ذلك من خلخلة كيان المجتمع سياسياً وإجتماعياً وعقائدياً في النهاية ، فالفتنة إذا حلت بطرفي العلاقة السياسية لن تخلف إلا المزيد من عدم الإستقرار والإضطراب .

( الإفتراض الثاني ) : [ أن الفتنة الكبرىٰ لم تكن وليدة عصر الخليفة الثالث ، وإنما كانت نتاج ثلاث تطورات سياسية متعاقبة في صدر الإسلام أولها أتخذت فيه شكل المقدمات في بداية نظام الخلافة وثانيها أتخذت فيه شكل الإستمرارية في تجربة الخليفة الثالث وثالثها أتخذت فيه شكل الإطاحة بنظام الخلافة في تجربة الخليفة الرابع ] .

ـــ وقد جاءت الفصول الثلاث الأولىٰ لتعبر عن هذه التطورات الثلاث المتعاقبة حيث الأول متعلق بمقدمات الفتنة والثاني بإستمرارية الفتنة والثالث بإسقاط الخلافة وحيث كل فصل مقسم لمباحث ثلاث .

بالنسبة ل ( الفصل الأول ) يتعرض ( المبحث الأول ) لنشأة النظام السياسي الذي هو دولة الخلافة و ( المبحث الثاني ) لأركان هذا النظام السياسي وهي : ١ ـــ القيادة أو الخليفة . ٢ ـــ المثالية السياسية أو عقيدة التعامل : وهي ذلك الإطار الفكري الذي يضم مجموعة من المباديء التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية . ٣ ـــ الإطار النظمي الذي تتفاعل من خلاله القيادة مع مثالية التعامل لدفع حركة الوجود السياسي ، أي الجوانب السياسية والإقتصادية والإدارية والعسكرية وغيرها وحيث العلاقة بين التصور الإسلامي والواقع الاجتماعي تفترض التفاعل التام بينهما . وقد تميز الإطار النظمي قبل عثمان بعدة خصائص مثل : بساطة التكوين والأداء ـــ الشمول في التعامل ـــ استمرارية بعض النظم وتعديل بعضها وإلغاء البعض

الثالث وإبتداع رابع حسب التطور الاجتماعي ــ الإنفتاح الحضاري ( المبحث الثالث ) يتعرض لطبيعة التعامل مع مقدمات الفتنة والتي ارتبطت بثلاث تطورات هامة في الحياة السياسية : الأول خاص بسعي الجماعة نحو تحقيق تماسكها الداخلي ، والثاني خاص بسعي الجماعة لحو تحقيق الفيضان الخارجي والثالث خاص بمحاولة إيقاف مسيرة الإبداع الإسلامي من خلال التعدي علىٰ الخليفة الثاني كمحاولة للجثوم علىٰ صدر الجسد الإسلامي ــ من عناصر غريبة عن المجتمع الإسلامي ــ بعد أن حال دون هذه المرحلة إستمرارية الشرعية ، والفاعلية أي الإلتزام ، في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكومين والتي كانت أقوى ما يكون .

بالنسبة ل ( الفصل الثاني ) حيث إستمرارية الفتنة ( فالمبحث الأول ) يتعرض لنشأة النظام السياسي وهنا نجد مغزىٰ تصور عمر لاختيار الخليفة من بعده وأهمية دور عبدالرحمن بن عوف وأهمية التقييم الحقيقي لدوره الذي سيظل مشوهاً إلىٰ حد كبير مادام يعتمد علىٰ إفتراضات بعيدة تماماً عن الظرف التاريخي الذي أضطلع فيه هذا الصحابي بدوره في إختيار عثمان ( وعلىٰ الباحث المعاصر بالتالي أن يدرس هذا التصور في ظروفه وملابساته التاريخية ) ــ فهذا هو المنهج الصحيح ــ وليس له أن يدخل في إفتراضات غير منطقية ليقيس بها عصراً يبعد عن عصره بقرون لأن ذلك يؤدي لتشويه التحليل ومغالطات في النتائج و

( المبحث الثاني ) يتعرض لأركان النظام حيث يتعرض لخصائص عثمان القيادية وهل صحيح أنه كقائد غلبت عليه صفات الضعف والتعصب لأمويته ؟ ويقرر أن محاولة تقييم قيادة عثمان من منظور الضعف أو اللين ، دون تمحيص ووعي بأبعاد عصره وطبيعة شخصيته ودون قياس ذلك بمقياس الأصول المنزلة ستظل محاولة عقيمة إلىٰ حد كبير .

أما عن أبعاد التعامل داخلياً فقد تميز بتزايد النفوذ الأموي في الحكم وكانت الخطورة هنا في إقتران العطاء المالي المتزايد لبني أمية بالنفوذ السياسي ، كذلك تأخر أصحاب السابقة في المجتمع السياسي وتوسطت بطانة السوء بين الخليفة ورعاياه وظهرت الدعاوى القبلية والعصبية وتضاءلت هيبة الخليفة ، أما خارجياً ــ فقد إستمرت سياسة الفتح والتوسع ، أما الإنتكاسة فكانت عندما بدأت الدولة الإسلامية تفقد السمة الحركية لوظيفتها العقيدية في أواخر خلافة عثمان ، وأما الإطار النظمي فقد ساهمت بعض التغيرات فيه علىٰ إستمرار الفتنة ، فلم يعد يتسم بالشمول وتغطيته للواقع الإجتماعي المتجدد وحدث تغير في أنظمة سابقة أثرت علىٰ جانب من الرعية وعلىٰ الصحابة ، كذلك فقد غلب الإجتهاد الشخصي علىٰ الأشكال المؤسسية وهو ما أدى لفقدان الإطار النظمي لجانب كبير من الاستقرار بعد خلافة عثمان وهو ما أنعكس علىٰ

حرمان نظام الخلافة من بعض الأشكال المؤسسية .

( والمبحث الثالث ) يتعرض لإسقاط الخليفة الثالث والذي كان نتيجة بعض التحولات السلبية التي طرأت علىٰ الممارسة السياسية ، الأمر الذي نتج عنه ظهور إرهاصات الإضطراب التي بدأت سلمية غير دموية حتىٰ إذا ما أخفق أسلوب التعامل معها تحولت إلىٰ صورتها الدموية البشعة ، فالفترة الأولىٰ بمثابة مقدمة للثانية وتقييم الثانية يجب أن يتم من خلال دراسة أسباب الإستقرار ومؤشرات الإضطراب في الأولىٰ وأسباب عدم تحوله لعنف دموي . وهكذا ، فإن مقتل عثمان لا يعدو أن يكون النتيجة الطبيعية لإختلال العلاقة بين قوىٰ ثلاث لمواقفها المتباينة من رفع الحصار عن المسلمين داخل العاصمة ، هذه القوى هي : الخليفة ، وأهل العاصمة وبالذات كبار الصحابة ، وعناصر الفتنة . ورغم اتفاق القوتين الأولىٰ والثانية علىٰ شرعية السلطة إلا أن ذلك لم يحل دون ضرب إستمراريتها ، لا لأن هاتين القوتين لم تمتلكا إرادة الدفاع عن الشرعية ، وإنما لأن الخليفة أكتفىٰ بالدفاع السلبي ، وهكذا فإن أحد مفاتيح ما حدث في عصر عثمان أنه واجه أقواماً كانوا علىٰ استعداد لانتهاك مبادىء المثالية الإسلامية في وقت تمسك هو فيه بتلك المبادىء للنهاية . بالنسبة ل ( الفصل الثالث ) كان إسقاط الخلافة ، فإذا كان التطور السياسي الإسلامي قد شهد نوعاً من إرادة التحدي للتعامل مع الحركة السياسية المقبلة عقب كل تصدع أو مصرع للخليفة ، فقد كان من المفترض أن تستمر إرادة التحدي خلاقة بعد مقتل عثمان لكن شيئاً من ذلك لم تكتب له التتمة نظراً لإختلاف وجهات نظر المسلمين في مسألة مقتله وكيفية التصرف مع القتلة وهو ما انعكس علىٰ :

١ ــ ( نشأة النظام السياسي ) حيث تصدع التماسك الداخلي وظهر الاختلاف علىٰ القيادة البديلة ، وفي هذا المناخ جاء إختيار الخليفة الرابع عليّ ، لا ليكون أولىٰ علامات إعادة التماسك الداخلي ــ مثل التجارب السابقة ــ وإنما ليطعن بعض المسلمين في بيعته ويحجم البعض الآخر لتزداد حدة الخلاف والفرقة في عصره .

٢ ــ ( أركان النظام السياسي ) فخصائص قيادة عليّ تنأى به عن الإفراط والتفريط وأبعاد التعامل السياسي في عصره كشفت عن طبيعة الأحداث المضطربة التي عانىٰ منها المجتمع الإسلامي . وأخطر الأبعاد داخلياً كانت تضاؤل مكانة المدينة كعاصمة وبدء النزاع علىٰ السلطة والحوار الدموي في التعامل وإختلال العلاقة بين أطراف الدولة وتزايد خطر العناصر غير العربية وخارجياً استمرت عملية إيقاف حركة الفتح . وحدث تعديل في الإطار النظمي خاصة النظم التي أثارت الثائرة علىٰ عثمان ورغم ذلك فالنفوس لم تعتد علىٰ إجراءات عليّ التقشفية والتي تساير عصر عمر ذلك أن عصر عثمان عودها على الترف واللين

والفراء وبخصوص الإطار النظمي تبرز أيضاً قضية المؤسسية التي تؤخذ علىٰ النظام الإسلامي وأهمية دراسة هذا الإطار وفقاً لواقع المسلمين ويجب بالتالي التجرد من اسقاطات العصر الحالي أو غيره .

وإذا كان هذا التطور قد انتهىٰ لإسقاط الخليفة الرابع فقد كان هذا نتيجة إختلال العلاقة بين قوىٰ ثلاث هي : الخليفة — معاوية وأهل الشام — الخوارج ، وذلك لصالح القوة الثانية ، ذلك أن الرعية تغيرت وقل وازعها الديني ، بينما ظل هو — أي علي — علىٰ مثالية الخلفاء ، فكان لزاماً أن يحدث خلل في العلاقة بينهما ، وقد كان عليّ هو ضحية هذا الخلل .

( الإفتراض الثالث ) [ أن إحتفاظ الفتنة بخصائص وأبعاد متميزة وجديدة في كل تطور من تطوراتها الثلاثة لا يمنع من القول بأنه كانت لها خصائص وأبعاد عامة ظلت راسخة منذ ظهور مقدماتها في المجتمع الإسلامي وحتىٰ إطاحتها بنظام الخلافة ] .

— وأهم هذه الخصائص كما أثبتها الباحث :

١ — أن وجود الصحابة وأبنائهم ، كان قاسماً مشتركاً في أحداث الفتنة وإن تباينت أدوارهم ومواقفهم من تلك الأحداث .

٢ — أن الأبعاد الداخلية للفتنة الكبرىٰ كانت هي الغالبة ، أي كانت المتغيرات المستقلة ، وأن الأبعاد الخارجية كانت المتغيرات التابعة رغم تبادل التأثير والتأثر بين علاقة الأبعاد .

٣ — أن عدم إتفاق المسلمين علىٰ أسلوب محدد لإختيار القيادة السياسية كان عاملاً أساسياً من عوامل إختلافهم وفرقتهم في جميع التطورات وإن اختلفت درجات ذلك .

٤ — لا يمكن التغاضي عن الأثر السلبي الذي تركته نقائص الإطار النظمي لتجارب الخلافة في أحداث الفتنة وخاصة في مجالات : إستيعاب بعض التغيرات الإجتماعية ، وتنظيم العلاقة بين العاصمة والأطراف ، وتوفير ضمانات الحماية الذاتية للقيادة الحاكمة .

٥ — لم يؤثر عن أي من القيادات السياسية التي راحت ضحية للفتنة اللجوء إلىٰ أساليب غير شرعية أو إستثنائية لتأمين مركزها في السلطة أو في محاولتها لإخراج المجتمع من أتون الفتنة .

٦ — أن تصاعد موجات العنف الداخلي كان علىٰ حساب إيقاع كفاحية الدعوة وفيضانها خارجياً .

٧ — لا يمكن غض الطرف عن الدور التخريبي في جميع تطورات الفتنة سواء أكانت وراءه العناصر العربية أو العناصر غير العربية .

٨ — أن محاولة غير المسلمين في استغلال التصدع الداخلي في أي عصر من عصور الخلافة كان مآلها الإخفاق ، نتيجة المبادرة الحاسمة التي واجهتها من القيادة السياسية .

( الإفتراض الرابع ) [ أن الإلتزام المتبادل الذي ظلل العلاقة بين القوة الحاكمة والقوة المحكومة في المجتمع الإسلامي ، لم تقدر له

الإستمرارية بعد تجربة الخليفة الثاني ، وأن إختلال العلاقة بين القوتين كان علىٰ حساب بقاء القوة الحاكمة في السلطة سواء في عصر عثمان أو عصر عليّ ] وقد برز هذا بوضوح في الفصلين الثاني والثالث .

( الإفتراض الخامس ) [ أن هناك علاقة طردية بين الفاعلية الداخلية والفاعلية الخارجية في عصر الخلافة وأن تحقيق التماسك الداخلي حتى السنوات الأولىٰ من عصر الخليفة الثالث كانت له آثاره الإيجابية في التعامل الخارجي ، وأن فقدان هذا التماسك أو تصدع البنيان الداخلي حتى نهاية عصر الخليفة الرابع ، كانت له آثاره السلبية في التعامل الخارجي ] .

( الإفتراض السادس ) [ أن الفتنة الكبرىٰ كانت لها آثار سياسية في مجالات مختلفة ] وقد عالج الباحث هذا الإفتراض في الفصل الرابع والأخير .

فلأن حركة التطور السياسي الإسلامي هي سلسلة من الحلقات التي تتأبى دائماً — وحتىٰ في اللحظات الحرجة والقاتمة — علىٰ الإنقطاع أو الإنفصال عن بعضها تأثيراً وتأثراً ، ولأن الفتنة لم تكن مجرد حادث عابر تعرض له المجتمع الإسلامي بقدر ما كان إختباراً شاقاً وقاسياً في الحفاظ علىٰ المثالية التي جاءت رسالة الإسلام لتجسدها منذ البعثة المحمدية ، ولأن تطور الحركة الإسلامية بعد إسقاط الخلافة أثبت أن الفتنة كان لها من الآثار في شتىٰ مناحي الحياة السياسية — ما عانىٰ منه سلف المسلمين في القرن الأول ويعاني منه خلفهم بعدهم بقرون طويلة — لكل ذلك ، ما كانت الفتنة تمر دون أن تترك بصماتها علىٰ مناحي الحياة الإسلامية السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والأدبية وغيرها وهكذا ، فإذا كانت الفتنة إنعكاساً للعلاقة بين ثلاث مستويات هي : الفكر السياسي — النظام السياسي — الممارسة السياسية ، فإن المتابعة التاريخية لعصر ما بعد الخليفة الرابع مباشرة تثبت أن الفتنة تركت بالمقابل آثارها السياسية علىٰ نفس المستويات الثلاث :—

— ( فعلىٰ مستوىٰ الفكر السياسي ) إنقسم المجتمع الإسلامي — فضلاً عن القوة الحاكمة — إلىٰ فرق متعددة ، وهكذا تحولت فُرقة « الموقف » التي دبت في صفوفه منذ خلافة عثمان ، إلىٰ فرقة « مباديء » ونتج عن ذلك الفرق الإسلامية التي أصبحت فرعاً هاماً لا يمكن إغفاله في دراسة الفكر السياسي الإسلامي خاصة ، والفكر الإسلامي عامة .

— ( علىٰ مستوىٰ النظام السياسي ) ظلت طبيعة الخلافة هي الحاكمة بعد خلافة علي في مدة القصيرة التي تولىٰ ابنه الحسن السلطة ، لكنه بتنازله عنها بدأت إرهاصات نظام جديد عرف في الأصول الإسلامية والتجربة الإسلامية بنظام الملك ، وهو نظام بدأ معاوية أول تطوراته ، وخلاله إستطاع أن يمكن لنفسه ولسلطانه تمكيناً قوياً ، وقد أقتضاه ذلك أن يمد طرفه نحو حضارات

الآخرين يستلهم منها ما يوافق إدارة ملكه ، وقد قطع في هذا الصدد شوطاً كبيراً .

ـــ ( علىٰ مستوىٰ الممارسة السياسية ) تحولت من أوج فعاليتها ـــ في عصر الخلافة ـــ بفعل الإلتزام المتبادل بين الحاكم والمحكوم ، إلىٰ بداية الإنتكاسة في نهاية هذا العصر وبداية الملك ، فمستلزمات الملك لم تفرض علىٰ معاوية الإنفتاح الحضاري فحسب ، بل فرضت عليه أيضا أن يمسك السلطة بيد قوية في تعامله داخلياً وخارجياً .

وفي ( الخاتمة ) يؤكد الباحث علىٰ القدر الكبير الذي نالته هذه الإفتراضات من المصداقية وليخرج من ذلك بطرح عدة قضايا هامة لاتزال تجد منابعها في الخبرة الإسلامية المعاصرة :

( ١ ) ( قضية قراءة الرواية التاريخية ) بلغة معاصرة إبتداء بتحديد المصادر وإنتهاء بمقارنة مفاهيم الرواية ودلالاتها بمثيلاتها في الفقه المعاصر .

( ٢ ) ( قضية كتابة التاريخ الإسلامي ) من حيث ماهيته ، ومن سيكتبه ، وبأية منهاجية ، وكيف ومن أين البداية وكيف النهاية ، وما هو هدف وفلسفة الكتابة ذاتها ؟

( ٣ ) ( المفاهيم الإسلامية ) وحتىٰ تكون مقدمة نحو إسلامية العلوم السياسية .

( ٤ ) ( التجديد ) والبحث عن البديل المناسب لكيفية النظر إلىٰ أحوالنا وقيمنا وتراثنا الإسلامي في تعاملنا مع هذه التجربة المعاصرة .

( ٥ ) الفُرقة وإنقسام الصف الإسلامي .

( ٦ ) الإستخدام الإسلامي للعنف ( في تطبيق الحدود الشرعية ـــ ضرب التمرد الداخلي ـــ نشر الدعوة ـــ تصفية مواقف الإختلاف ) .

( ٧ ) ( المنهاجية ) وأهم الخطوات المنهاجية لدراسة الخبرة الإسلامية علىٰ مستوى الممارسة هي :

( أ ) ضرورة ضبط الرواية التاريخية ، ونقدها داخلياً وخارجياً .

( ب ) رفض الإزدواجية في تحليل المفاهيم المركبة ، والتسليم بتكاملها وتفاعلها مثل مفاهيم : الفكر والحركة و الدنيا والآخرة ، الدين والدولة ، الدين والسياسة ، العقل والنقل وغيرها .

( ج ) دراسة الروايات ومفاهيمها في سياقها الزمني ، أو بعبارة أخرى ، تجرد الباحث بقدر الإمكان من إسقاطات عصره في دراسة هذه الروايات .

( د ) الربط بين الدلالات اللغوية والأصولية والسياسية للمفاهيم .

( هـ ) الإبتعاد عن متاهات الإنسياق وراء الفكر الدفاعي في عرض الأحداث وتجنب الدخول في المعارك الفكرية القائمة علىٰ الرد ، والرد المقابل .

( و ) عدم الخلط بين فهم الإسلام كعقيدة وشريعة ، وبين فهمه كتطبيق حاول المسلمون نقله إلىٰ واقعهم الإجتماعي ، حتى لا ينسب خطأ المسلمين في التطبيق للإسلام نفسه ، وهو منه براء .

( ز ) النظرة الموضوعية إلى ممارسات الأشخاص ، سواء أكانوا من الصحابة أو من التابعين أو غيرهم ، دون الإنتقال من إنتقاد المواقف إلى تجريح أو طعن أصحابها « فسباب المسلم فسوق وقتاله كفر كما ورد في الحديث .

# إعلان عن قيام رابطة الأدب الإسلامي

يسر الهيئة التأسيسية لرابطة الأدب الإسلامي أن تعلن عن قيام رابطة الأدب الإسلامي برئاسة العالم الجليل والأديب الكبير سماحة الشيخ أبي الحسن الندوي ، ومقرها في مدينة لكنو بالهند .

وانها لبشرى سارة تزفها الهيئة التأسيسية لرابطة الأدب الإسلامي إلى الأدباء في كل مكان ، داعية الأدباء الملتزمين بالإسلام ، الغيورين على عقول الأجيال ، إلى الانتساب إليها ، والعمل على تحقيق أهدافها عن طريق الكلمة الملتزمة والانتاج الأدبي الهادف ، الذي يؤصل نظرية الأدب الإسلامي ، ويوجد تياراً أدبياً مميزاً قادراً على مواجهة التيارات الأدبية المنحرفة .

إن قيام هذه الرابطة لأمل كبير طالما هفت إليه قلوب المخلصين من حملة الأقلام المتلهفين إلى خدمة الدعوة الإسلامية بالكلمة الطيبة التي أثنى عليها الله عز وجل في محكم كتابه حيث قال : ﴿ **ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ..** ﴾ الآية .

وان قيام هذه الرابطة ليضع الأدباء أمام مسؤولياتهم في خدمة الإسلام وحفظ أمانة الكلمة التي تستمد جوهرها من مشكاة الوحي وهدي النبوة .

والله ولي التوفيق ،،،،

**الهيئة التأسيسية لرابطة الأدب الإسلامي**

١٤٠٥/٠٣/٠٢ هـ ١٩٨٤/١١/٢٤ م

# ملامح عامة
# لرابطة الأدب الإسلامي

**أسباب انشاء الرابطة :**

إن غربة الأدب الإسلامي وسيطرة الأدب المزور على العالمين العربي والإسلامي ، وواجب الدعوة إلى الله عن طريق الكلمة الأصيلة الملتزمة ، كل ذلك يدعو الأدباء الإسلاميين إلى انشاء رابطة تجمع صفوفهم وتشد كل واحد منهم بعضد أخيه ، وترفع صوتهم وتقفهم على واجبهم أمام تجمعات الأدباء المنحرفين ، وتهيىء لهم أن يتعاونوا لتأصيل نظرية الأدب الإسلامي كي تواجه نظريات الماركسيين والليبراليين والوجوديين في الأدب وغير ذلك من المذاهب الأدبية غير الإسلامية في العالم .

**أهداف الرابطه :**

تهدف الرابطة إلى تحقيق الأهداف التالية :

أولاً : تعريف الأدباء الإسلاميين — على اختلاف لغاتهم وأجناسهم — بعضهم ببعض ، وجمع كلمتهم واقامة التعاون بينهم ليكونوا قوة اسلامية سلاحها الكلمة الأصيلة الملتزمة بالإسلام .

ثانياً : العمل على تأصيل نظرية الأدب الإسلامي واظهار الملامح السائدة في الأدب الإسلامي قديمه وحديثه .

ثالثاً : تحقيق مبدأ عالمية الأدب الإسلامي .

رابعاً : العمل على تأصيل نظرية النقد الإسلامي ، على أن تتصف بالموضوعية والانصاف والبعد عن القوالب المستوردة والأساليب المبهمة .

خامساً : رسم منهج اسلامي مفصل للفنون الأدبية الحديثة :

أ — القصة .

ب — المسرحية .

ج — السيرة الأدبية .

سادساً : الاهتمام بالتفسير الاعلامي للأدب والعمل على انجازه .

سابعاً — اعادة كتابة تاريخ الأدب العربي من وجهة نظر إسلامية .

ثامناً — اظهار صلة الأدب الإسلامي الحديث بالأدب القديم ، والرد على المحاولات الداعية إلى الانفصام بين أدب أمتنا في الماضي والحاضر .

تاسعاً — دراسة الأدب الإسلامي المعاصر في البلاد الإسلامية واظهار الخصائص المشتركة للأدب الإسلامي في العالم .

عاشراً — القيام بدراسات موسعة لعدد من الأدباء الإسلاميين وبخاصة الذين صاغوا أدبهم باحدى لغات الشعوب الإسلامية .

حادي عشر — تعريف الشعوب الإسلامية بآداب بعضها بعضا بترجمة آثارها الأدبية إلى

عدد من لغات الشعوب الإسلامية الأخرى .
ثاني عشر ـــ تشجيع الأدب الذي يهتم بقضايا المرأة المسلمة وتشجيع نتاج الأديبات المسلمات .
ثالث عشر ـــ رسم منهج إسلامي لأدب الأطفال واليافعين والشباب .
رابع عشر ـــ التصدي للدعوات الأدبية المشبوهة والمنحرفة .
خامس عشر ـــ مناصرة حركات التحرر الإسلامي والاسهام فيها بالكلمة الجريئة الأصيلة .
سادس عشر ـــ الدفاع عن حرية الفكر والتعبير بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية .
سابع عشر ـــ الدفاع عن حقوق الأدباء الإسلاميين المعنوية والمادية .
ثامن عشر ـــ تهيئة وسائل النشر والتوزيع لأدباء الرابطة بجميع الوسائل الممكنة .

**مباديء عامة :**

إن رابطة الأدب الإسلامي تنطلق في أهدافها وأعمالها واختيار اعضائها من الالتزام بالمباديء التالية :

أولا ـــ الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الانسان والحياة والكون في حدود التصور الإسلامي لها .

ثانيا ـــ الأدب الإسلامي أدب ملتزم والتزام الأديب فيه التزام عفوي نابع من التزامه بالعقيدة الإسلامية ورسالته جزء من رسالة الإسلام العظيم .

ثالثا ـــ الأدب طريق مهم من طرق بناء الانسان الصالح والمجتمع الصالح وأداة من أدوات الدعوة إلى الله والدفاع عن الشخصية الإسلامية .

رابعا ـــ الأدب الإسلامي مسئول عن الاسهام في انقاذ الأمة الإسلامية من محنتها المعاصرة والأدباء الإسلاميون اصحاب ريادة في ذلك .

خامسا ـــ الأدب الإسلامي حقيقة قائمة قديماً وحديثاً يبدأ من القرآن الكريم والحديث النبوي ومعركة شعراء الرسول ﷺ مع كفار قريش ويمتد إلى عصرنا الحاضر ليسهم في الدعوة إلى الله ومحاربة اعداء الإسلام والمنحرفين عنه .

سادسا ـــ الأدب الإسلامي هو أدب الشعوب الإسلامية على اختلاف اجناسها ولغاتها وخصائصه هي الخصائص الفنية المشتركة بين آداب الشعوب الإسلامية كلها .

سابعا ـــ يقدم التصور الإسلامي للإنسان والحياة والكون ـــ كما نجده في الأدب الإسلامي ـــ أصولاً لنظرية متكاملة في الأدب والنقد وملامح هذه النظرية موجود في النتاج الأدبي الإسلامي الممتد عبر القرون المتوالية .

ثامنا ـــ يرفض الأدب الإسلامي أي محاولة لقطع الصلة بين الأدب القديم والأدب الحديث بدعوى التطور أو الحداثة أو المعاصرة ويرى أن الحديث مرتبط بجذوره القديمة .

تاسعا ــ يرفض الأدب الإسلامي المذاهب الأدبية التي تخالف التصور الإسلامي ، والأدب العربي المزور والنقد الأدبي المبني على المجاملة المشوهة أو الحقد الشخصي كما يرفض لغة النقد التي يشوهها الغموض وتفشو فيها المصطلحات الدخيلة والرموز المشبوهة ويدعو إلى نقد واضح بناء .

عاشرا ــ يستفيد الأدب الإسلامي من الاجناس الادبية جميعها شعراً ونثراً ولا يرفض أي شكل من آشكال التعبير ويعني بالمضمون الذي يحدد طبيعة الشكل الملائم للأداء .

حادي عشر ــ أن رابطة العقيدة هي الرابطة الأصلية بين اعضاء الرابطة جميعا ويضاف اليها آصرة الزمالة الأدبية التي تعد رابطة خاصة تشد الأدباء الإسلاميين بعضهم إلى بعض ووحدة المباديء والأهداف التي يلتزمون بها .

والله ولي التوفيق ،،

خدمات مكتبية

# دليـــل الباحـــث فـــي الإقتصـــاد الإســـلامي

د . محمود الأنصاري

الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ــ القاهرة

(٦)

قائمة ببليوجرافية منتقاة تشتمل على أهم ما صدر من كتب وبحوث مؤتمرات في مجال الاقتصاد الإسلامي ، وتغطي ما نشر باللغة العربية في مختلف أقطار العالم العربي حتى عام ١٩٨٣ م .

وقد رتبت مداخل المواد ترتيباً هجائياً تبعاً لأسماء المؤلفين ، ثم ألحق بالقائمة كشاف موضوعي يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل وليس إلى أرقام الصفحات .

وقد روعي أن تكون المداخل شاملة لكافة البيانات البيليوجرافية المتاحة وقت إعداد القائمة .

١ - ابراهيم دسوقي أباظة : **استراتيجية التنمية بين الأصالة والتقليد** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط ٢ ، ١٩٨٣

٢ -ـــــ : الإسلام : طريق ثالث للبناء لاقتصادي بحث مقدم إلى **المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٣ -ـــــ : **الاقتصاد الإسلامي** ، مقوماته ومنهاجه القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط٢ ، ١٩٨٢ .

٤ - ابراهيم زكي الدين بدوي : **نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية** القاهرة : المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ١٩٦٤ .

٥ - ابراهيم الطحاوي : **الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاماً** ( جزءان ) القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

٦ -ـــــ : **الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً** ــ دراسة مقارنة . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٤ .

٧ - ابراهيم فؤاد أحمد علي : **الانفاق العام في الإسلام** القاهرة : الأنجلو ، ١٩٧٣ .

٨ . ـــــ : **الموارد المالية في الإسلام** القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ١٩٦٩ .

٩ . إبراهيم اللبان : **حقوق الفقراء في أموال الأغنياء**. القاهرة .

١٠ . ابراهيم مامو : الحاجة إلى بنك إسلامي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١١ . ابن تيمية : **الحسبة** القاهرة : من كتب التراث .

١٢. ـــــ : **السياسة الشرعية** ( من كتب التراث ). القاهرة .

١٣ ـــــ : **المظالم المشتركة**. بيروت : المكتب الإسلامي .

١٤ . ابن رجب الحنبلي : **الاستخراج في أحكام الخراج**. القاهرة .

١٥ . ابن زنجويه : **كتاب الأموال** ( مخطوطة بوردور — تركيا ) .

١٦ . ابن القيم : **الطرق الحكمية**. القاهرة .

١٧ . أبو الأعلى المودودي : **أسس الاقتصاد** بين الإسلام والنظريات المعاصرة . القاهرة : ١٩٦٧ .

١٨. ـــــ : **أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ، ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام**. جدة : الدار السعودية للنشر ، ١٩٦٧ .

١٩. ـــــ : **الربا**. دمشق : دار الفكر .

٢٠. ـــــ : **مسألة ملكية الأرض في الإسلام** الكويت : دار القلم ، ١٩٦٩ .

٢١ . أبو حامد الغزالي : **إحياء علوم الدين** القاهرة : عيسى الحلبي .

٢٢ . أبو الحسن الماوردي الشافي : **الأحكام السلطانية** . القاهرة : مطبعة الوطن .

٢٣ . أبو عبدالله الوصابي الحبشي : **البركة في فضل السعي والحركة**. القاهرة : المكتبة التجارية .

٢٤ . أبو الوفا المراغي : **من قضايا العمل والعمال في الإسلام** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

٢٥ . أبو يعلي الفراء الحنبلي : **الأحكام السلطانية**. القاهرة : مطبعة السنة المحمدية .

٢٦ . أبو يوسف : **الخراج**. القاهرة : المطبعة السلفية .

٢٧ . إحسان صقر : **الإسلام والشيوعية** جدة : الدار السعودية ، ١٩٧٠ .

٢٨ . أحمد ابراهيم : **المعاملات الشرعية المالية**.القاهرة : المطبعة السلفية

٢٩ . أحمد جمال الدين : **نزع الملكية في أحكام الشريعة ونصوص القانون**. صيدا : المكتبة العصرية ، ١٩٦٦ .

٣٠ . أحمد سامي موسى الكاشف : الإسلام والأمن الاقتصادي والاجتماعي إشارة خاصة إلى التأمينات الاجتماعية . بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٣١ . أحمد شلبي : **السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي**. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٧ .

٣٢ . أحمد الشرباصي : **الإسلام والاقتصاد** . القاهرة : هيئة الكتاب ، ١٩٦٥ .

٣٣ . أحمد صلاح جمجوم : **البنك الإسلامي** .جدة : مطبعة مجلة المدينة ، ١٩٧٧ .

٣٤ . أحمد فرّاج : في المفهوم والتأصيل بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٣٥ . أحمد محمد العسال : وفتحي أحمد عبدالكريم : النظام الاقتصادي في الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٣٦ . أحمد محمد علي : **دور البنك الإسلامي في دعم التنمية**.جدة : نادي جدة الأدبي ، ١٤٠٢ هـ ٢٧ ص .

٣٧ . أحمد النجار وآخرون : **١٠٠ سؤال و١٠٠ جواب حول البنوك الإسلامية** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط ٤ ، ١٩٨٣ ، ١٣٠ ص .

٣٨ . أحمد النجار : **بنوك بلا فوائد** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ج ٢ ، ١٩٧٩ .

٣٩.ـــــ : طريقنا إلى نظرية متميزة في الاقتصاد الإسلامي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٧٦ .

٤٠ . أحمد النجار : **المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط٢ ــ ١٩٨٠ ، ٢٢٠ ص .

٤١ .ـــــ المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي دراسة عملية لإقامة نظام البنك الإسلامي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٤٢ .ـــــ : **منهج الصحوة الإسلامية** القاهرة : دار وهدان ، ١٩٧٦ .

٤٣ .ـــــ : **النظرية الاقتصادي الإسلامية** القاهرة : دار التحرير ، ١٩٧٣ .

٤٤ .ـــــ :**نحو استراتيجية جديدة للتنمية الاقتصادية في الدول النامية** . بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٩ ( سلسلة بنوك بلا فوائد ) .

٤٥ .ـــــ :**المجتمع العربي في مرحلة التغيير** بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٠ ( سلسلة بنوك بلا فوائد ) .

٤٦ . اسحق الحسيني : **نظام الحسبة في الإسلام**. القاهرة .

٤٧ . أسد حسين : الأقليات الإسلامية وتطبيق النظام الاقتصادي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٤٨ . اسماعيل الفاروقي : الإنسان والاقتصاد في الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٤٩ . الأمانة العامة لمؤتمر العالم الإسلامي : **بعض الموارد الاقتصادية في البلدان الإسلامية** . كراتشي ، ١٩٦٤ .

٥٠ .ـــــ : **بعض النواحي الاقتصادية في الإسلام** .كراتشي : ١٩٦٤ .

٥١ . أمير عبدالعزيز : **النظرية الماركسية في ميزان الإسلام**.عَمّان : مكتبة الأقصى : ١٩٨١ ـــ ١٥٤ ص .

٥٢ . بدوي عبداللطيف عوض : **النظام المالي المقارن في الإسلام** .القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٢ .

٥٣ . بشير العوف : **اشتراكيتهم وإسلامنا** بيروت : مؤسسة الانتاج الطباعي ، ١٩٦٦ .

٥٤ . البهي الخولي : **الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية ( العمل والعمال )** .القاهرة : مكتبة وهبة .

٥٥ .ـــــ : **الاشتراكية في المجتمع الإسلامي ( بين النظرية والتطبيق )** مكتبة وهبة .

٥٦ ـــــ : **الثروة في ظل الإسلام** ، ط٢ الكويت : دار القلم ١٩٨١ ـــ ٢٩٩ ص .

٥٧ . بيت التمويل الكويتي : **الربا في الإسلام والنظريات الاقتصادية الحديثة** . الدار الكويتية .

٥٨ . تقي الدين النبهاني : **النظام الاقتصادي في الإسلام** . القدس : من منشورات حزب التحرير .

٥٩ . توفيق الشاوي : الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية ، وملامح النظام المصرفي والاقتصاد الإسلامي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٦٠ . تيسير عبدالجابر : **دراسات في التكامل الاقتصادي العربي**.القاهرة : دار المعرفة .

٦١ . ثناء علي القباني : **بعض خصائص تطور الفكر المحاسبي المعاصر والمحاسبة الإسلامية** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ، ٨٠ ص .

٦٢ . جاك أوستروي : **الإسلام والتنمية الاقتصادية** . ترجمة د . نبيل صبحي الطويل . دمشق : دار الفكر ، ١٩٦٠ .

٦٣ . جعفر عباس : **الإسلام والمشكلة الاقتصادية** . الكويت : اسبوع جامعة الكويت الثقافي الرابع ١٩٨٣ ( محاضرة ) .

٦٤ . الحافظ ابن سلام : **الأموال** ــ تحقيق خليل الهراس ــ القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ .

٦٥ . حسن بلخي : الثمن العدل في الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٦٦ . حسن صالح العناني : **الأسس الاقتصادية الإسلامية ونظم تطبيقها** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ، ٩١ ص .

٦٧.ــــ : **علة تحريم الربا وصلتها بوظيفة النقود** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ــ ٧٩ ص .

٦٨ . حسن عباس زكي : **التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية**.ابوظبي : احتفالات مطلع القرن الخامس عشر الهجري ١٩٨٢ .

٦٩ . حسن عبدالله الأمين : **الفوائد المصرفية والربا** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ــ ٦٢ ص .

٧٠ .ــــ : **الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام**.جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ ــ ٣٥٨ ص .

٧١ . حسين حسين شحاته : **محاسبة الزكاة ــ مفهوماً ونظاماً وتطبيقاً**.القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨١ ــ ٣٠٢ ص .

٧٢ . **المحاسبة على النفقات ( التكاليف ) في الإسلام**.ابوظبي : كلية العلوم الادارية والسياسية جامعة الإمارات العربية المتحدة .

٧٣ ـ حمدي أمين عبدالهادي : **مقومات إدارة التنمية في الفكر الإسلامي** بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٧٤ ـ دانييل دينيت : **الجزيرة والإسلام** ترجمة وتقديم : فوزي فهيم جاد الله مراجعة : إحسان عباس . بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٠ .

٧٥ ـ رفعت العوضي : **الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر نظرية التوزيع** القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٤ .

٧٦.ـــــ : **منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي**.القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨١ ـــ ٢٣٥ ص .

٧٧ ـ رفيق المصري : **الإسلام والنقود** جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ١٤٠١ هـ ـــ ٩٧ ص ( سلسلة المطبوعات بالعربية « ٣ » ) .

٧٨ ـ زكريا محمد القضاء : **السَّلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية** . عَمَّان : دار الفكر ، ١٩٨٣ ـــ ٤٦٤ ص .

٧٩ ـ زيدان أبو المكارم : بناء الاقتصاد الإسلامي : منهج قرآني نبوي متجدد بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز . ١٩٧٦ .

٨٠ . سامي حسن حمود : **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة** ط ٢ عَمَّان : دار الفكر ١٩٨٢ ـــ ٤٩٦ ص .

٨١ ـ سعدي أبو جيب : **التأمين بين الحظر والإباحة** . دمشق : دار الفكر ١٩٨٣ ـــ ٩٦ ص .

٨٢ . سليمان تاينج : الدولة الإسلامية والتنمية الاقتصادية بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** .

٨٣ ـ السيد أبو النصر أحمد الحسيني : **الملكية في الإسلام**.القاهرة : دار الكتب الحديثة ١٩٥٢ .

٨٤ . سيد قطب : **تفسير آيات الربا** ( سلسلة مفاهيم اقتصادية ). بيروت : دار البحوث العلمية .

٨٥.ـــــ : **العدالة الاجتماعية في الإسلام** القاهرة : مكتبة وهبة .

٨٦.ـــــ : **معركة الإسلام والرأسمالية** القاهرة : مكتبة وهبة .

٨٧ ـ سيد الهواري : **ما معنى بنك إسلامي ؟** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ـــ ٨٠ ص .

٨٨ . شعبان فهمي عبدالعزيز : **رأس المال في المذهب الاقتصادي للإسلام** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ــ ٢٤٥ ص .

٨٩ . شوقي أحمد دنيا : **التمويل في الاقتصاد الإسلامي** : أسسه ومؤسساته . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٢ هـ ( محاضرة ) .

٩٠ . شوقي إسماعيل شحاته : **البنوك الإسلامية**.جدة : دار الشروق ١٩٧٧ ــ ٢٣٢ ص .

٩١ .ــــ : **محاسبة زكاة المال علماً وعملاً**. القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ .

٩٢ .ــــ : **مفاهيم ومباديء في الاقتصاد الإسلامي**. القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ( العدد ١٨٢ ) .

٩٣ . شوكت عليان : التأمين وبديله في نظر الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٩٤ . صادق مهدي السعيد : **العمل والضمان الاجتماعي في الإسلام** .بغداد : مطبعة المعارف .

٩٥ . صبحي الصالح : **النظم الإسلامية** : نشأتها وتطورها. بيروت .

٩٦ . صلاح الدين المنجد : **بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب** . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٦٦ .

٩٧ . صلاح الدين نامق : لماذا لا يكون لنا مفهوم إسلامي أخلاقي للتنمية الاقتصادية . بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٩٨ . عارف محمد : **السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي لا ربوي ( طبيعتها ونطاقها )** . ترجمة : نبيل الروبي . جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ١٤٠٢ هـ ــ ٣٧ ص ( سلسلة المطبوعات بالعربية ) .

٩٩ . عاطف السيد : فكرة العدالة الضريبية في الزكاة في صدر الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٠٠ . عبدالله بن زيد المحمود : **أحكام عقود التأمين ومكانها في شريعة الدين** . قطر : رئاسة المحاكم الشرعية .

١٠١ . عبدالله بن سليمان بن منيع : **الورق النقدي**. الرياض ١٩٧١ .

١٠٢ . عبدالله بن عبدالرحيم العبادي : **موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة** . القاهرة . الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ، ٤١٤ ص .

١٠٣ - عبدالله علوان : **التكافل الاجتماعي في الإسلام** . جدة : الدار السعودية .

١٠٤ - عبدالحميد أحمد أبو سليمان : **نظرية الإسلام الاقتصادية ( الفلسفة والوسائل المعاصرة )** . القاهرة : مؤسسة الخانجي .

١٠٥ - عبدالخالق النواوي : **النظام المالي في الإسلام** . القاهرة : النهضة العربية ، ١٩٧٣ .

١٠٦ - عبدالرحمن حسن : **الموارد المالية في الإسلام**. القاهرة .

١٠٧ - عبدالرحمن الراجحي : **التجارة في ضوء القرآن والسنة**. القاهرة .

١٠٨ - عبدالرحمن عيسى : **المعاملات الحديثة وأحكامها**. القاهرة : مطبعة مخيمر .

١٠٩ - عبدالرحمن يسري أحمد : **الأولويات الأساسية في المنهج الإسلامي للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي** جدة : المركز المالي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز ١٤٠٢ هـ ٨٦ ص ( سلسلة المطبوعات العربية — ٩ ) .

١١٠ - عبدالرحيم فودة : **الاشتراكية العربية في ضوء الإسلام** . القاهرة : دار الطباعة المحمدية .

١١١ - عبدالرزاق السنهوري : **المجتمع الاشتراكي في ظل الإسلام** القاهرة :

١١٢ .——— : **مصادر الحق في الفقه الإسلامي** ج ٣ . القاهرة : معهد الدراسات العربية العالية .

١١٣ - عبدالسميع المصري : **مقومات العمل في الإسلام**. القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٢ — ١٤٤ ص .

١١٤ .——— : **نظرية الإسلام الاقتصادية** القاهرة : الأنجلو ، ١٩٧٣ .

١١٥ - عبدالعزيز البدري : **حكم الإسلام في الاشتراكية** . المدينة المنورة : المكتبة العلمية .

١١٦ - عبدالعزيز الخياط : **الشركات في الشريعة الإسلامية** جزءان . عَمَّان : مكتبة الأقصى ، ١٩٧١ .

١١٧ ——— : **المجتمع المتكافل في الإسلام** بيروت : مؤسسة الرسالة .

١١٨ - عبدالعزيز سيد الأهل : **فلسفة الزكاة عند المسلمين** . بيروت : المكتب التجاري .

١١٩ . عبدالعظيم شرف الدين : **عقد المضاربة بين الشريعة والقانون** ومدى صلاحيته للتطبيق في العمليات المصرفية المعاصرة ــ بحث فقهي مقارن ــ القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٤ .

١٢٠ . عبدالعليم عبدالرحمن خضر : **صيغة مقترحة للتكامل الاقتصادي بين بلدان العالم الإسلامي** . جدة : عالم المعرفة ، ١٤٠٣ هـ ــ ٥٥٠ ص .

١٢١ . عبدالكريم الخطيب : **السياسة المالية في الإسلام** .القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦١ .

١٢٢ . عبدالمجيد مزيان : **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي**.الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٩٨١ ــ ٤٥٢ ص ( سلسلة الدراسات الكبرى ) .

١٢٣ . عبدالمنعم النمر : **الإسلام والشيوعية**.القاهرة : الهيئة العامة للكتاب .

١٢٤ . عبدالناصر توفيق العطار : حكم الشريعة الإسلامية في التأمين بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٢٥ . عثمان صافي : **ربوية الفوائد المصرفية** . بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣ .

١٢٦ . علي أحمد السالوس : **حكم أعمال البنوك في الفقه الإسلامي**.القاهرة : مجلة الأزهر ١٤٠٢ هـ ــ ٧٢ ص ملحق مجلة الأزهر ذي الحجة ١٤٠٢ هـ .

١٢٧ . علي أرزك : أصول الزكاة بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٧٦ .

١٢٨ . علي حسن عبدالقادر : **دراسات في الاقتصاد الإسلامي**.القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨١ ــ ١٣٥ ص .

١٢٩.ــــ : **فقه المضاربة في التطبيق العملي والتجديد الاقتصادي** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨١ ــ ٧٩ ص .

١٣٠.ــــ : **أحكام المعاملات الشرعية** القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

١٣١.ــــ : التأمين بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٣٢.ــــ : **التأمين** ليبيا : ندوة التشريع الإسلامي ، ١٩٧٢ .

١٣٣.ــــ : **الشركات في الفقه الإسلامي** القاهرة : معهد الدراسات العربية ، ١٩٦٢ .

١٣٤.ـــــ : **الغرر** ليبيا : ندوة التشريع الإسلامي سنة ١٩٧٢ .

١٣٥.ـــــ : **الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

١٣٦ - علي عبدالرسول : بنوك بلا فوائد بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٣٧.ـــــ : سلوك المستهلك والمنشأة في الإطار الإسلامي بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٣٨ ـــــ : **المباديء الاقتصادية في الإسلام** .

١٣٩ - علي عبدالواحد وافي : **المساواة في الإسلام**. القاهرة : دار المعارف ( سلسلة اقرأ ) .

١٤٠ - عوف محمود الكفراوي : **الرقابة المالية في الإسلام**. الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٣ ـــ ٣١٠ ص .

١٤١ ـــــ : **النقود والمصارف في النظام الإسلامي** . الاسكندرية : دار الجامعات المصرية ١٩٨٢ ـــ ١٦٠ ص .

١٤٢ - عيسى عبده إبراهيم : **الاقتصاد الإسلامي** : مدخل ومنهاج ج١. القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٧٧ .

١٤٣.ـــــ : **التأمين الأصيل والبديل** ( سلسلة مفاهيم اقتصادية ). بيروت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٣ .

١٤٤.ـــــ : **الربا ودوره في استغلال ثروة الشعوب** ( سلسلة مفاهيم اقتصادية ) بيروت : دار البحوث العلمية ، ١٩٦٩ .

١٤٥.ـــــ : **الفائدة على رأس المال صورة من صور الربا**. بيروت : دار الفتح ، ١٩٧٠ .

١٤٦.ـــــ : **العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة** . القاهرة : دار الاعتصام ١٩٧٧ ـــ ٢٨٠ ص .

١٤٧.ـــــ : **لماذا حرم الله الربا ؟** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

١٤٨.ـــــ : ١ ـــ مدخل ومنهاج .
٢ ـــ دليل إلى بعض آي من الذكر الحكيم وفقا لما جاءت به قوانين الاقتصاد .
٣ ـــ دليل إلى بعض آي من الأحاديث الشريفة وفقاً لما جاءت به قوانين الاقتصاد بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٤٩.ـــــ : **وضع الربا في البناء الاقتصادي** ( سلسلة مفاهيم اقتصادية ) بيروت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٠ .

١٥٠ ـ غريب الجمال : **التأمين في ضوء تعاليم الإسلام** بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٣ .

١٥١.ــــ : **مدخل لدراسة مقارنة في المباديء العامة للشريعة والقانون والمصارف المالية** . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٣ .

١٥٢.ــــ : **المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون** . القاهرة : دار الاتحاد العربي للطباعة .

١٥٣ . فتحي عثمان : **الدين في موقف الدفاع**.القاهرة : مكتبة وهبة .

١٥٤ ـ فؤاد العادل : **العدالة الاجتماعية** بيروت : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٩ .

١٥٥ ـ قدامة بن جعفر : **كتاب الخراج وصناعة الكتابة** شرح وتحقيق : محمد حسين الزبيدي . بغداد : وزارة الثقافة والاعلام ، ١٩٨١ .

١٥٦ ـ قطب ابراهيم محمد : **النظم المالية في الإسلام** القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ ــ ٢٧٤ ص .

١٥٧ ـ كمال عبدالرحمن الجرف : **النظام المالي الإسلامي**.القاهرة : المكتبة الحديثة ، ١٩٧٣ .

١٥٨ ـ كوثر عبدالفتاح الأبجي : **المباديء الإسلامية في الخراج**.جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٤٠٢ هـ ــ ٦٠ ص ( سلسلة المطبوعات بالعربية ــ ٨ ) .

١٥٩ ـ لبيب السعيد : **دراسة إسلامية في العمل والعمال** . القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٠ .

١٦٠.ــــ : **الشيوعية والإسلام** ( بحث موضوعي ).القاهرة : مطبعة المعرفة .

١٦١ ـ مالك بن نبي : **المسلم في عالم الاقتصاد**.بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٢ ، ١٣٢ ص .

١٦٢ ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية : **التكامل الاجتماعي في الإسلام** ( طبعة المجلس الأعلى لرعاية الفنون ).القاهرة : ١٩٦٧ .

١٦٣.ــــ : **مجموعة بحوث عن التأمين وعن الحسبة**.القاهرة : ١٩٦٧ .

١٦٤ ـ المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي : **تقرير بشأن الغاء الفائدة من اقتصاد باكستان** . مجلس الفكر الإسلامي باسلام أباد ترجمة : عبدالله منسي . جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ١٤٠٢ هـ ١٩٥ ص ( سلسلة المطبوعات بالعربية ــ ٧ ) .

١٦٥ . محمد أبوزهرة : **بحوث في الربا** ( سلسلة مفاهيم اقتصادية ) . بيروت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٠ .

١٦٦ . ـــــ : **تحريم الربا تنظيم اقتصادي** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

١٦٧ . ـــــ : **التكافل الاجتماعي في الإسلام** . القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر .

١٦٨ . ـــــ : **الربا** . ليبيا : ندوة التشريع الإسلامي ، ١٩٧٢ .

١٦٩ . ـــــ : **الزكاة** . القاهرة .

١٧٠ . ـــــ : **المجتمع الانساني في ظل الإسلام** ، ١٩٦٦ .

١٧١ . ـــــ : **الملكية ونظرية العقد** القاهرة .

١٧٢ . محمد أحمد صقر : **الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق** . الرياض : كلية الشريعة ـ جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٢ هـ ( محاضرة ) .

١٧٣ . ـــــ : **الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات** . القاهرة : دار النهضة العربية ١٩٧٨ ـ ٩٨ ص .

١٧٤ . محمد أنس الزرقا : صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٧٥ . ـــــ : **علم الاقتصاد الإسلامي : أصوله وفرضياته** . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٢ هـ ( محاضرة ) .

١٧٦ . محمد باقر الصدر : **اقتصادنا** بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨ .

١٧٧ . ـــــ : **البنك الا ربوي في الإسلام** الكويت : جامع الفقي ، ١٩٧٢ .

١٧٨ . محمد بن الحسن ( صاحب ابي حنيفة : **الاكتساب في الرزق المستطاب** القاهرة : من كتب التراث .

١٧٩ . محمد بن محمد ابو شهبة : **نظرية الإسلام إلى الربا** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

١٨٠ . محمد البهي : **الإسلام والاقتصاد** القاهرة : مكتبة وهبة ١٩٨١ ـ ٤٦ ص .

١٨١ . ـــــ : **الإسلام والواقع الإيديولوجي المعاصر** . بيروت : دار الفكر .

١٨٢ . ـــــ : **الإسلام والواقع الايديولوجي المعاصر** . بيروت : دار الفكر .

١٨٣ . **الفكر الإسلامي المعاصر** الأسرة والتكافل ، مشكلات . بيروت : دار الفكر .

١٨٤ . ـــــ : **نظام التأمين** ( في هدى أحكام الإسلام وضرورات المجتمع المعاصر ) .

١٨٥ . محمد حسنين مخلوف : **التبيان في زكاة الأثمان** ط ٢.القاهرة : دار الكتاب العربي .

١٨٦ . محمد حسين ميرزا : **الإسلام والاشتراكية** ترجمة : عبدالرحمن أيوب مراجعة : علي أدهم.القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٦٥ .

١٨٧ .ـــــ : **الإسلام وتوازن المجتمع** ترجمة : فتحي عثمان ( سلسلة الثقافة الإسلامية ) القاهرة .

١٨٨ . محمد حميد الله : **بنوك القرض بدون ربا** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

١٨٩ . محمد رشيد رضا : **الربا والمعاملات في الإسلام** .القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٩٦٠ .

١٩٠ . محمد زكي عبدالبر : **الربا وأكل المال بالباطل** . الكويت : دار القلم ، ١٩٨٢ ـــ ١١٤ ص .

١٩١ . محمد سعيد رمضان البوطي : **المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام** . دمشق : المكتبة الأموية ، ١٩٥٩ .

١٩٢ . محمد سعيد عبدالسلام : دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة . بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

١٩٣ . محمد سلامة جبر : **حكم التأمين في الشريعة الإسلامية** ( سلسلة الاقتصاد الإسلامي ـــ ٢ ).الكويت : شركة الشرق للنشر ، ١٩٨٢ ـــ ٨٠ ص .

١٩٤ . محمد سلطان أبو علي : **المشكلات الاقتصادية العالمية المعاصرة وحلها الإسلامي** ( ورقة للمناقشة ) ( سلسلة المطبوعات بالعربية ـــ ٤ ) جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٤٠١ هـ ٢٤ ص .

١٩٥ . محمد السيد الدسوقي : **التأمين وموقف الشريعة منه**.القاهرة .

١٩٦ . محمد شوقي الفنجري : **الإسلام والمشكلة الاقتصادية** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ـــ ١٠٨ ص .

١٩٧ . **تطور الدراسات الاقتصادية الإسلامية** .القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ـــ ٦٠ ص .

١٩٨.ـــــ : **ذاتية السياسة الاقتصادية وأهمية الاقتصاد الإسلامي** . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ـــ ١١٢ ص .

١٩٩.ـــــ : **عدالة التوزيع في الإسلام** القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ـــ ١٢٠ ص .

٢٠٠.ـــــ : **المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي** ج ١ . القاهرة : دار النهضة العربية .

٢٠١.ـــــ : المذهب الاقتصادي في الإسلام بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٢٠٢.ـــــ : **المذهب الاقتصادي في الإسلام** ( سلسلة الاقتصاد الإسلامي ـــ ٥ ) جدة : شركة مكتبات عكاظ ١٤٠١ هـ ـــ ٢٥١ ص .

٢٠٣.ـــــ : **نحو اقتصاد إسلامي** الرياض : شركة مكتبات عكاظ ١٩٨١ ـــ ١٤٨ ص .

٢٠٤.ـــــ : **الوجيز في الاقتصاد الإسلامي** . الرياض : دار ثقيف للنشر والتأليف ١٤٠١ هـ ـــ ٤٧ ص .

٢٠٥ . محمد ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦١ .

٢٠٦ . محمد عبدالله دراز : الربا في نظر القانون الإسلامي ( محاضرة ألقيت في **مؤتمر الفقه الإسلامي** بباريس ١٩٥٠ ) . القاهرة : بنك فيصل الإسلامي المصري ١٩٨٤ .

٢٠٧ . محمد عبدالله العربي : **استثمار الأموال في الإسلام** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٦٤ .

٢٠٨.ـــــ : **الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار ، ١٩٦٦ .

٢٠٩.ـــــ : **الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر** . القاهرة .

٢١٠.ـــــ : **المعاملات المصرفية المعاصرة ورأي الإسلام فيها** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

٢١١.ـــــ : **تعاليم الإسلام الاقتصادية** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

٢١٢.ـــــ : **الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية .

٢١٣ . محمد عبدالجواد محمد : **ملكية الأراضي في الإسلام** تحديد الملكية والتأميم القاهرة : النهضة العربية ، ١٩٧٣ .

٢١٤.ـــــ : **ملكية الأراضي في الإسلام** تحديد الملكية والتأميم .القاهرة : المطبعة العالمية .

٢١٥ . محمد عبدالمنعم الجمال : **دراسات ضريبية إسلامية معاصرة**.القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية .

٢١٦ ـ محمد عبدالمنعم عفر : **السياسات المالية والنقدية ومدى إمكانية الأخذ بهما في الاقتصاد الإسلامي** .القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ـــ ١١٥ ص .

٢١٧.ـــــ : **نحو النظرية الاقتصادية في الإسلام** .القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ـــ ٤١٤ ص .

٢١٨.ـــــ : **نحو النظرية الاقتصادية في الإسلام** الأثمان والأسواق .القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣ ـــ ٤٧٥ ص .

٢١٩ ـ محمد عزيز : **عوامل النجاح في المصارف اللا ربوية** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

٢٢٠ . محمد عطية خميس : **أصول الاقتصاد السياسي في الإسلام** .

٢٢١ ـ محمد علي السايس : **ملكية الأفراد للأرض ومنافعها**.القاهرة .

٢٢٢ ـ محمد علي ضناوي : **عمر بن عبدالعزيز في الحكم والاقتصاد والقضاء** بيروت : الدار العربية ، ١٩٦٦ .

٢٢٣ ـ محمد علي نشأت : **الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون** القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٤ .

٢٢٤ ـ محمد الغزالي : **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**.القاهرة : دار الكتب الحديثة .

٢٢٥.ـــــ : **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين** ط ٥ .القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٠ .

٢٢٦ . ـــــ : **الإسلام والمناهج الاشتراكية**.القاهرة : دار الكتب الحديثة .

٢٢٧ . محمد فاروق النبهان : **الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي** بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٠ .

٢٢٨.ـــــ : **قروض الانتاج في الشريعة الإسلامية** ( غير مطبوع ) .

٢٢٩ ـ محمد فهر شقفة : **أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام**.القاهرة : دار الإرشاد .

٢٣٠ . محمد كمال الجرف : السياسة المالية أصولها في الشرع الإسلامي ودور الزكاة فيها . بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**.جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٢٣١ .ـــــ : **النظام المالي الإسلامي** ( دستوره وقوانينه ) القاهرة : مطبعة النهضة الجديدة .

٢٣٢ . محمد المبارك : تدخل الدولة في الإسلام وسط الحقائق القائمة في البلاد الإسلامية . بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٢٣٣. ـــــ : **الدولة والحسبة عند ابن تيمية**. بيروت : دار الفكر .

٢٣٤. ـــــ : **نظام الاقتصاد في الإسلام** بيروت : دار الفكر .

٢٣٥ . محمد محمد السماحي : بديل التأمين ـ التنمية ـ الادخار ـ المصارف بلا فوائد ـ مؤسسة الزكاة ـ إعانة العاجزين عن تنمية أموالهم على تنميتها بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . جدة جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٩٧٦ .

٢٣٦ . محمد معروف الدواليبي : **الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية**. بيروت : دار الكتاب الجديد .

٢٣٧ . ـــــ : **نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية**. بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٦٥ .

٢٣٨ . محمد نجاة الله صديقي : **لماذا المصارف الإسلامية ؟** ترجمة : رفيق المصري ( سلسلة المطبوعات بالعربية : ١٠ ) جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز ١٤٠٢ هـ ـ ٤١ ص .

٢٣٩ . محمد هاشم عوض : **الإسلام ودولة الرفاهية** الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٢ هـ ( محاضرة ) .

٢٤٠. ـــــ : **التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية** الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٢ هـ ( محاضرة ) .

٢٤١ . محمد يوسف موسى : **الأموال والعقود في الشريعة الإسلامية**. القاهرة : دار الكتاب العربي .

٢٤٢. ـــــ : **الفقه الإسلامي مدخل لدراسة المعاملات فيه** القاهرة : دار الكتاب العربي .

٢٤٣ . مصطفى كمال وصفي : **الملكية في الإسلام** . القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٩٧٣ .

٢٤٤ . مكسيم رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** ترجمة : نزيه الحكيم. بيروت : دار الطليعة ١٩٦٨ .

٢٤٥ . مناع القطان : **مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي** بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي . جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٧٦ .

٢٤٦ . ـــــ : **موقف الإسلام من الاشتراكية**. الرياض .

٢٤٧ - موسى عز الدين : **الإسلام وقضايا الساعة**. بيروت : دار الأندلس ، ١٩٦٦ .

٢٤٨ - نور الدين العتر : **المعاملات المصرفية وحكمها في الإسلام** .

٢٤٩ - نوري عبدالسلام بريون : **كيف يكون النظام المصرفي في الاقتصاد الإسلامي**. ليبيا : دار مكتبة الفكر ، ١٩٧٢ .

٢٥٠.ـــــ : **مفهوم الأرباح في الاقتصاد التعاوني مع الاشارة إلى الفكر الاقتصادي الإسلامي والفكر الاقتصادي الكلاسيكي** ليبيا : مكتبة دار الفكر ١٩٦٩ .

٢٥١ ـ الهمشري : **المعاملات المصرفية في الإسلام** ( مجمع البحوث الإسلامية ) القاهرة : ١٩٧٢ .

٢٥٢ - ياقوت العشماوي : **الخطوط الكبرى للنظام الاقتصادي في الإسلام** ( سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم ) الكويت : مكتبة المنار .

٢٥٣ . يحيى بن آدم : أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع . من البحوث المقدمة **لمؤتمر الفقه الإسلامي جامعة الإمام محمد بن سعود**. الرياض : ادارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام ١٤٠١ هـ ( ١٩٨١ ) ـ ٥٩٧ ص ( المجلس العلمي ١٧ ) .

٢٥٤.ـــــ : **الخراج**. القاهرة : المطبعة السلفية .

٢٥٥ - يوسف ابراهيم يوسف : **استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام**. القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ ـ ٦٢٣ ص .

٢٥٦ . يوسف القرضاوي : **فقه الزكاة** ( جزءان ) بيروت : دار الإرشاد ١٩٦٩ .

٢٥٧.ـــــ : **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**. بيروت : الدار العربية ١٩٦٦ .

٢٥٨ . يوسف ضياء قواقجي : الربا في الكتب السماوية بحث مقدم إلى **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**. جدة : جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٧٦ .

٢٥٩ - يوسف كمال محمد : **اقتصاديات الأمة المسلمة** ( غير مطبوع ) القاهرة .

## دليل الباحث في الإقتصاد الإسلامي (٦)

## كشـــاف موضوعـــي


الادارة ٧٣
الادخار ٧٦ ٢٣٥
الأرباح ٢٥٠
الاستثمار ٧٦ ٢٠٧
إسلاميات ٢٢ ٤٢ ١٥٣ ١٧٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٧ ٢٢٢ ٢٣٢ ٢٤٧
الاشتراكية ٥٣ ٥٥ ٩٦ ١١٠ ١١١ ١١٥ ١٨٦ ٢٢٦ ٢٣٧ ٢٤٦
الاقتصاد ٢ ٣ ٥ ٦ ١٧ ١٨ ٣١ ٣٢ ٣٤ ٣٩ ٤٠ ٤٣ ٤٨ ٥٠ ٦٦ ٧٩ ٩٢ ١٠٤ ١١٤ ١٢٢ ١٢٨ ١٣٨ ١٤٢ ١٤٨ ١٦١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٥ ١٧٦ ١٨٠ ١٩٧ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١١ ٢١٧ ٢١٨ ٢٢٠ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٧ ٢٣٤ ٢٤٥ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٩
الانفاق العام ٧
البنوك ١٠ ٣٣ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٤١ ٤٥ ٥٩ ٨٠ ٨٧ ٩٠ ١٠٢ ١١٩ ١٢٦ ١٣٦ ١٤١ ١٥١ ١٥٢ ١٧٧ ١٨٨ ٢١٠ ٢١٩ ٢٣٥ ٢٣٨ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥١
التأمين ٨١ ٩٣ ١٠٠ ١٢٤ ١٣١ ١٣٢ ١٤٣ ١٥٠ ١٦٣ ١٨٤ ١٩٣ ١٩٥ ٢٣٥
التأمينات الاجتماعية ٣٠ ٩٤
التجارة ١٠٧
التعاون الاقتصادي ٦٨
التكافل الاجتماعي ١٠٣ ١١٧
التكاليف ٧٢
التكامل الاجتماعي ١٦٢ ١٦٧
التكامل الاقتصادي ٦٠ ١٢٠ ٢٤٠
التمويل ٨٩
التنمية ١ ٣٦ ٤٤ ٥٩ ٦٢ ٧٣ ٨٢ ٩٧ ١٠٩ ٢٣٥ ٢٥٥
التوزيع ٧٥ ١٩٩
الثروة ٥٦
الثمن ٦٥
الجزية ٧٤
الحسبة ١١ ٤٦ ١٦٣ ٢٣٣
الخراج ١٤ ٢٦ ١٥٥ ١٥٨ ٢٠٥ ٢٥٤
رأس المال ٨٨ ١٤٥
الرأسمالية ٥٤ ٨٦ ٢٢٥ ٢٣٦ ٢٤٤
الربا ٤ ١٩ ٥٧ ٦٧ ٦٩ ٨٤ ١٢٥ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٧ ١٤٩ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٨ ١٧٩ ١٨٨ ١٩٠ ٢٠٦ ٢٥٨
الرفاهية ٢٣٩
الرقابة المالية ١٤٠
الزكاة ٧٠ ٧١ ٩١ ٩٩ ١١٨ ١٢٧ ١٦٩ ١٨٥ ١٩٢ ٢٣٠ ٢٣٥ ٢٥٦
السعي ٢٣
السَّلَم ٧٨
سلوك المستهلك ١٣٧ ١٧٤

السياسة الاقتصادية ١٩٨
السياسة الشرعية ١٢ ١٦ ٢٢ ٢٥ ٣١
السياسة المالية ١٢١ ٢١٦ ٢٣٠
السياسة النقدية ٩٨ ٢١٦
الشركات ١١٦ ١٣٣
الشيوعية ٢٧ ٥٤ ١٢٣ ١٦٠ ١٩١ ٢٢٥
الضرائب ٩٩ ٢١٥
العدالة الاجتماعية ٨٥ ١٥٤ ١٩٩
العقود ١٤٦ ١٧١ ٢٤١
العمل والعمال ٢٤ ٩٤ ١١٣ ١٥٩ ٢٢٩
الغرر ١٣٤
الفقر ٩ ٢٥٧
القانون ١١٢ ١١٩ ١٥١ ١٥٢
القروض ٢٢٨
الكسب ١٧٨
الماركسية ٥١ ٩٦ ٢٣٦
المالية العامة ١٥ ٦٤ ٢٤١
المحاسبة ٦١ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٩١ ١٩٢
المساواة ١٣٩
المشكلة الاقتصادية ٦٣ ١٩٤ ١٩٦
المضاربة ٧٨ ١١٩ ١٢٩
المظالم ١٣
المعاملات التجارية ٢٨ ١٠٨ ١٣٠ ١٤٦ ٢٤٢
الملكية ٢٠ ٢٩ ٨٣ ١٣٥ ١٧١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢٢١ ٢٤٣
الموارد الاقتصادية ٤٩
الموارد المالية ٨ ١٠٦
النظام الاقتصادي ٣٥ ٤٧ ٥٨ ٩٥
النظام المالي ٥٢ ١٠٥ ١٥٦ ١٥٧ ٢٠٥ ٢٣١
النقود ٧٧ ١٠١ ١٤١
الودائع ٧٠

الموزعون المعتمدون
لمجلة
# المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

مصـر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ــ تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية ــ لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث

آن آربر متشجان .

● الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ــ ١١ بيروت .

مصـر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

تونس : دار الراية للنشر 15 مكرر ، نهج الكاهية. تونس .

● الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر

دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ــ الكويت

# النشرة الإخبارية

تصدر عن وحدة المعلومات التابعة للندوة العالمية

## للانشطة العلمية الاسلامية

- مع التراث
- مؤتمرات
- دوريات
- أطروحات
- صدر حديثاً

للمشتركين فقط

الناشر : دار البحوث العلمية

ص. ب (٢٨٥٧) الصفاة ـ كويت ـ ت ٤١٤٢٢٠

( ٥ دينار كويتي للافراد ، ١٠ دينار كويتي للهيئات ، سنويا ، جميع انحاء العالم ، خالص البريد )

# al-Muslim al-Mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM


Vol - 11
No. 42

Rabi' II 1405
Jumada I
Jumada II

February 1985
March
April